Albrecht Ritschls Leben.

Dargestellt

von

Otto Ritschl.

Erster Band.

1822 — 1864



Freiburg i. B. 1892.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
(Paul Siebeck.)



Vorrede.

Albrecht Ritschls Leben zu beschreiben ist ein Unternehmen, dessen Berechtigung an sich wohl niemand in Abrede stellen wird. Anders kann man freilich darüber urtheilen, ob ich diese Aufgabe hätte in Angriff nehmen, und ob ich schon jetzt hätte beginnen sollen sie auszuführen. Man setzt ja von vorn herein voraus, daß die Pietät des Sohnes mit der Sachlichkeit des Geschichtschreibers nicht wohl zu vereinigen sei. Indessen glaube ich, daß ein solcher Widerspruch nicht durchaus nothwendig ist. Wenigstens bin ich mir bewußt, in dem vorliegenden Bande durchweg die Objectivität erstrebt zu haben, welche dem Historiker geziemt. Wieweit ich mich diesem Ziel genähert habe, das mögen meine Fachgenossen entscheiden. Andererseits fürchte ich nicht, daß, indem ich meinen Vater geschildert habe, sowie seine Gestalt sich mir aus den mir vorliegenden Quellen lebendig und individuell vergegenwärtigt hat, man die Pietät, von der ich gegen ihn erfüllt bin, irgendwo verkennen wird. Ich habe zwar kein Heiligenbild gezeichnet, und ich weiß, daß ich damit nur in seinem Sinne verfahren bin. Indem sich aber das Interesse, welches jeder Biograph für seinen Helden hegt, mit der Verehrung des Sohnes für seinen Vater verbunden hat, ist mir selbst die Beschäftigung mit meiner Arbeit immer werthvoller geworden, je eingehender ich den Gang dieses Lebens habe verfolgen, und je mehr ich zugleich damit auch mein Verständnis für meines Vaters Charakter und Lebenswerk habe vertiefen dürfen.

Man könnte aber ferner meinen, es sei noch nicht an der Zeit, Ritschls Leben eingehend darzustellen, da der Kampf, der um das Recht seiner Theologie entbrannt ist, auch nach seinem Tode weiter dauert und

wohl in absehbarer Zeit noch nicht sein Ende finden wird. Dieses Bedenken ist mir von erprobten Freunden meines Vaters mehrfach nahe gebracht worden. Es hat mich auch verhindert, als mir zunächst die Aufgabe gestellt war, für die Allgemeine Deutsche Biographie einen Abriß von dem Leben Ritschls zu verfassen, im Anschluß an diese Arbeit gleich das größere Werk in Angriff zu nehmen. Dann habe ich aber doch, gerade jetzt vor einem Jahre, mich dazu entschlossen und damit begonnen, die Biographie zu schreiben, deren ersten Band ich nun der Öffentlichkeit übergebe. Es erschien mir aus anderen Gründen wünschenswerth, nicht länger mehr damit zu warten. Denn einmal darf für Ritschls Leben jetzt ein größeres Interesse vorausgesetzt werden, als es voraussichtlich in späterer Zeit der Fall sein wird. Andererseits ist auch schon für die Gegenwart eine zuverlässige Darstellung dieses Lebens durchaus nothwendig, um einer Legendenbildung zuvorzukommen, deren Anfänge bereits erkennbar sind. Solche finden sich z. B. im dritten Bande von Nippolds Handbuch der neuesten Kirchengeschichte (3. Aufl. 1890). Wie unrichtig und ungenau manche Angaben dieses Werkes sind, davon wird jeder, der Nippolds widerspruchsvo[illegible] Darstellung von Ritschls Persönlichkeit und Wirksamkeit gelese[illegible] schon aus dem vorliegenden ersten Bande meiner Arbeit e[illegible]ng gewinnen können.

Bei der [illegible] meiner Aufgabe steht mir ein reichliches Material zu Gebote. Das meiste davon ist ungedruckt und wird zum größten Theil auch ungedruckt bleiben, soweit ich es nicht direct in dieser Biographie heranziehe. Zahlreiche Briefe Ritschls sind erhalten; sie gewähren eine im Ganzen vollständige Übersicht über den Verlauf seines Lebens. Andere Briefe, ja einige Gruppen seines Briefwechsels, sind aber leider nicht mehr vorhanden. Dagegen ergänzen die von anderen an Ritschl gerichteten Briefe, welche dieser fast vollzählig aufbewahrt hat, oft in sehr erwünschter Weise die Nachrichten, die aus seiner eigenen Feder stammen. An sonstigen Aufzeichnungen Ritschls über sein Leben sind vorhanden: eine kurze Tageschronik, welche er in seinem ersten Bonner Studiensemester geführt hat, die aber über die gleichzeitigen Briefe hinaus keine Ausbeute gewährt; der Bericht über eine Reise in die Schweiz vom Herbst 1840; der ausführliche Lebenslauf, den er bei Gelegenheit seines Candidatenexamens dem Consistorium zu Stettin eingereicht hat; die kurze lateinische vita aus dem Jahre 1846, welche seinen zum Zweck der Licentiatenpromotion gedruckten Thesen folgt. Dazu kommen sorgfältig geführte Personalacten und die Zuhörerlisten aus allen Vorlesungen.

Von dem dem Stettiner Consistorium eingereichten Lebenslauf ist außerdem eine frühere Gestalt vorhanden. Dieser erste Entwurf, welchen

ich in dem Folgenden als „Lebenslauf I" citire, weicht in manchen Punkten von der abschließenden Fassung erheblich ab. Er ist unvollendet und hört nach dem Bericht über die Anfänge der Studienzeit in Halle auf. Ritschl hat ihn, wie sich aus einem Briefe an seine Braut aus dem Jahre 1859 ergiebt, weil er sich darin allzu keck über manche seiner Erfahrungen ausgesprochen hatte, auf den Rath seines Vaters noch einmal umgearbeitet und in dieser Form dem Consistorium zu Stettin eingereicht. Der entgegenkommenden Bereitwilligkeit dieser Behörde verdanke ich durch die gütige Vermittlung des Herrn Generalsuperintendenten Pötter zu Stettin die Mittheilung des Schriftstücks und der zugleich damit eingereichten Examensarbeiten Ritschls. Der Lebenslauf ist in seiner endgültigen Fassung als Beigabe I am Schlusse dieses Bandes abgedruckt (S. 426 ff.).

Die anderen ungedruckten Abhandlungen, Predigten u. s. w., auf welche ich in dem Folgenden eingehe, und aus deren Zahl eine besonders charakteristische Auslassung als Beigabe II (S. 432 ff.) mitgetheilt ist, haben sich in meines Vaters Nachlaß vorgefunden. Ich glaube aber auch die übrigen, zum Theil anonymen, Abhandlungen und Recensionen Ritschls, welche außer seinen selbständigen Schriften bis zum Jahre 1864 im Anhange I (S. 438 ff.) aufgezählt sind, nahezu vollständig ermittelt zu haben. Sollte ich einzelne dieser entlegeneren Arbeiten übersehen haben, so werde ich für jede begründete Nachweisung dieser Art dankbar sein. Die Kenntnis der zahlreichen Recensionen, welche Ritschl in den Jahren 1854—1859 für das Literarische Centralblatt geschrieben hat, ist mir durch die Güte des Herrn Professors Dr. E. Zarncke in Leipzig zu Theil geworden, welcher mir zu einer Zeit, als Friedrich Zarncke schon an seiner letzten Krankheit darniederlag, auf die liebenswürdigste Weise die Einsicht in das Redactionsexemplar der Zeitschrift gewährt hat (s. u. S. 441).

Die Hefte, welche Ritschl zu seinen Vorlesungen verfaßt hat, sind bis auf wenige noch vorhanden. Er hat es untersagt, sie nach seinem Tode herauszugeben, da er ein Gegner des weit verbreiteten Verfahrens war, solche irgendwie doch immer unfertige Aufzeichnungen als posthume Werke ihrer Verfasser zu veröffentlichen. Um so mehr erschien es mir nothwendig, um die Entwicklung seiner Theologie ausreichend zu skizziren, über die wichtigsten dieser Hefte Bericht zu erstatten und mehrfach auch aus ihnen in derselben Weise, wie aus seinen ungedruckten Jugendschriften, mehr oder weniger kurze Auszüge zu geben.

Durch eigene Erinnerungen an Mittheilungen meines Vaters habe ich die aus dem vorhandenen schriftlichen Material gewonnenen Ergebnisse nur stellenweise zu ergänzen Gelegenheit gehabt. Dagegen hat der alte Freund meines Vaters, D. Nasemann zu Halle, mir einen lebensvollen

Bericht über die erste Epoche seines Verkehrs mit jenem zur Verfügung gestellt, welchem ich mich zum Theil wörtlich angeschlossen habe. In ähnlicher Weise hat mich ein anderer väterlicher Freund, D. Link zu Coblenz, durch Mittheilungen über die Neuwieder Pastoralconferenz im Jahre 1862 (s. u. S. 408 f.) unterstützt. Endlich hat Herr D. Kamphausen zu Bonn die Güte gehabt, mich aus den Acten der Bonner theologischen Facultät über die Vorgänge bei der Beförderung Ritschls zum außerordentlichen und zum ordentlichen Professor zu unterrichten, und dadurch meinen aus den anderen Quellen geschöpften Kenntnissen hierüber eine vollständigere und sicherere Begründung verliehen.

Allen diesen Helfern danke ich für die freundliche Mühe, mit der sie meine Arbeit wesentlich gefördert haben, und ebenso denjenigen, welche mir bisher Briefe meines Vaters zur Einsicht überlassen oder mich durch sonstige Mittheilungen unterstützt haben. Zugleich richte ich die ergebene Bitte an alle anderen Freunde meines Vaters, welche noch Briefe von ihm besitzen, mir diese für die Abfassung des zweiten Bandes seiner Biographie zeitweilig anvertrauen zu wollen.

Kiel, den 1. November 1891.

Otto Ritschl.



Inhalt.

Verzeichnis sinnstörender Druckfehler und Versehen.

S. 17 Z. 23 v. o. lies statt den — der.
„ 23 „ 2 „ „ „ „ Eindruck — Einfluß.
„ 63 „ 1 „ „ „ „ welchen — welchem.
„ 90 „ 23 „ „ „ „ Fälle — Fülle.
„ 109 „ 9 f. „ „ „ „ religionsgeschichtliche — religionsphilosophische.
„ 115 „ 16 „ „ „ „ anerkannt — anerkennt.
„ 165 „ 23 „ „ „ „ 165–156.
„ 247 „ 8 „ „ „ „ manches — manchem.
„ 263 „ 16 v. „ „ „ 10 — 9.

Etwaige weit[illegible]h werden in dem zweiten Bande nachgetragen werden.



Auf den folgenden Blättern soll das Leben Albrecht Ritschls erzählt werden. Es ist köstlich gewesen, da es Mühe und Arbeit war: Arbeit in dem Dienste des Herrn, dessen Evangelium verstehen zu lernen und zu lehren die mit ungetrübtem Wahrheitssinn und mit unwandelbarer Treue geübte Aufgabe und Leistung seines Lebens gewesen ist; Mühe in dem mit unerschütterlichem Muth und stets von ihm mit ehrlichen Waffen geführten Kampfe, in dem es den von Gott ihm gegebenen Beruf zu behaupten und aufrechtzuerhalten galt. Reichen Segen hat er stiften dürfen. Mit Wort und Schrift war es ihm gegeben, viele zur Gerechtigkeit zu führen. Diese bewahren ihm ein treues und dankbares Gedächtnis, und sie wirken in seinem Sinne weiter, ein gesundes protestantisches Christenthum zu pflegen. Heftige Anfeindungen hat er andererseits erfahren müssen. Sie haben ihn nicht wegen seiner Person, sondern wegen der Sache, welche er vertrat, oft tief und schmerzlich gekränkt. Aber er hat sie ertragen lernen und sich seit der Zeit, in der sich die Angriffe auf ihn und sein Werk erheblich steigerten, grundsätzlich nicht mehr dagegen vertheidigt. In der Leidenschaft des Streites ist es seinen Gegnern oftmals nicht gelungen, über seine Absichten und Handlungen eine richtige Anschauung und ein gerechtes Urtheil sich zu bilden. So haben sie über Ritschl manche irrige Vorstellungen gewonnen und verbreitet. Damit aber das Bild seines Lebens und Charakters unentstellt durch solche Niederschläge einer feindlichen Stimmung der Nachwelt überliefert werde, soll das, was er gewollt und erstrebt, erfahren und gewirkt hat, offen und sachlich erzählt werden.

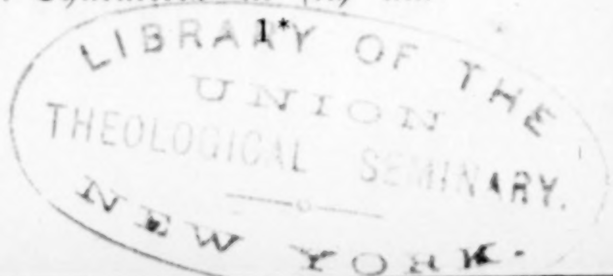
Ritschl war ein Mann aus einem Guß. Die geistigen Anregungen, die er erfuhr, die Einflüsse, welche auf die Gestaltung seines Charakters und seiner Lebensansicht einwirkten, hat er bei der Eigenart seiner indi-

viduellen Begabung sich in einer solchen Weise anzueignen vermocht, daß innere Widersprüche in seinem Wesen ausgeschlossen waren. So ist auch das Bild seines Lebens einfach, klar und rein. Seine Persönlichkeit war geschlossen und von fester Haltung, sein Wille energisch und zielbewußt, seine Erkenntniß mit nüchternem Scharfsinn zu dem Wirklichen hingewendet, sein Gefühl auf die Ergreifung und Aneignung des wahrhaft Werthvollen im menschlichen Dasein gerichtet. Den Inhalt seines Lebens bildete sein Beruf; in ihm suchte er aber nur die Ehre dessen, von dem er ihn erhalten zu haben sich bewußt war. In diesem Interesse ging sein ganzes Streben auf. Andere Gebiete des menschlichen Lebens maß er ausschließlich an diesem Maßstab. Er ordnete sie dem Ideale durchaus unter, welches ihm in der Person Christi und in dem Reiche Gottes aufgegangen war. Da er es aber mit stetig zunehmender Consequenz that, so wurde die ursprüngliche Vielseitigkeit seiner Interessen mit den Jahren immer mehr eingeschränkt. Auch sein Verständnis für andere Individualitäten und für andere Geistesrichtungen litt unter dieser Concentration seines eigenen Strebens. So stieß er, wie jeder bestimmt ausgeprägte Charakter, viele von sich ab; auf andere, mit denen er mehr durch homogenes Empfinden und gleichartiges Wollen verbunden war, übte er eine um so stärkere Anziehung aus.

Aber in der Beschränkung zeigt sich der Meister. Mag man es um Ritschls und um seiner Sache willen bedauern, daß ihm jene Eigenthümlichkeiten seines Charakters und die bestimmte Art, in der er sie geltend zu machen gewohnt war, die Verständigung mit andersartigen Persönlichkeiten erschwerten oder gar unmöglich machten: die Kehrseite dieser Begrenzung seines Wesens war die unbeirrte Energie, mit welcher er sein Lebenswerk zu thun vermochte. Ritschl wußte immer, was er wollte, und was er wollte, das verstand er in der Regel auch durchzuführen. Darum gelang es ihm, in seinem wissenschaftlichen Berufe dasjenige zu erreichen, wonach andere, die zum Theil wohl reicher und vielseitiger begabt und im Einzelnen auch gelehrter waren, als er, vergeblich gestrebt hatten. Daß Ritschl Systematiker gewesen ist, dieser Vorzug wird ihm ja auch von manchen seiner Gegner zuerkannt. Er vermochte es, die christliche Welt- und Lebensanschauung, wie sie ihm als die Wahrheit aufgegangen war, als ein Ganzes in ihrer Art, dessen einzelne Theile widerspruchslos in vollendeter Ordnung und Harmonie in einander greifen, wissenschaftlich darzustellen und zusammenzufassen. Das muß jeder zugestehen, der, mit der nöthigen theologischen Bildung ausgerüstet, ohne Vorurtheil seine Schriften im Zusammenhange zu verstehen sucht und mit den eigenen individuellen Ansprüchen an eine christliche

Lehrdarstellung das abschließende Urtheil so lange vertagt, bis er Ritschls Intentionen begriffen und seiner Lehre ihren eigentlichen Sinn abgewonnen hat. Die relative Schwierigkeit dieser Leistung berechtigt wenigstens die wissenschaftlichen und eben darum auch zu einem gerechten Urtheil verpflichteten Gegner nicht dazu, ehe sie den Standpunkt einer immanenten Kritik erreicht haben, hinter voreiligem Aburtheilen das Mislingen ihrer aufgewandten Mühe zu verbergen. Aber diese Aufgabe zu erleichtern, dazu dient vielleicht auch als Hilfsmittel die folgende Darstellung von dem Gange der religiösen und sittlichen Entwicklung Ritschls und von dem Werden seines theologischen Denkens.

Wir werden nicht in erster Linie und hauptsächlich die theoretischen Gedanken im Auge haben, welche den wissenschaftlichen Apparat des theologischen Systems bilden, und ohne welche dieses überhaupt nicht denkbar ist. Innerhalb des Umkreises seiner Theologie werden wir die Welt- und Lebensanschauung Ritschls selbst als die Grundlage hervortreten und die Ausgestaltung seiner Lehre durch den Zweck bestimmt sehen, die ihr zu Grunde liegenden religiösen und sittlichen Ueberzeugungen wissenschaftlich zu vertreten und gegen andere Grundanschauungen und aus diesen abgeleitete Lehrbildungen aufrecht zu erhalten. Eine Welt- und Lebensanschauung wurzelt eben stets in den persönlichen Erfahrungen und umfaßt die durch diese bedingten Ueberzeugungen ihres Vertreters. So ist ihr Grund der Gang des Lebens selbst, in welchem sie zur Ausprägung gelangt ist. Der Bestand natürlicher Gaben und Fähigkeiten, die geistige Richtung auf bestimmte Ziele, wie sie auf diesem Grunde durch die Erziehung und durch die Schicksale des Lebens hervorgebracht wird, die Fülle der mannigfachsten Erfahrungen, durch welche andere Einflüsse angeeignet oder abgestoßen werden, das Streben und Ringen nach einem wahren und festen inneren Halt, die sittliche Arbeit an der eigenen Besserung, der fortgesetzte Kampf gegen Sünden und Schwächen, die man um so tiefer empfindet, als sie dem erstrebten Ideale zuwider sind, die Ueberwindung selbstverschuldeten oder schuldfreien Irrthums, die Durchbildung und Bewährung des erworbenen Standpunkts durch die eifrige Arbeit in einem mit Selbstaufopferung und Treue verfolgten Beruf, der innige oder freundliche oder auch durch gemessene Grenzen bedingte Austausch mit anderen Persönlichkeiten und Charakteren, der Streit gegen entgegengesetzte Richtungen und Einflüsse, der Wechsel zwischen Freude und Leid, zwischen Ernst und Scherz, der Segen, den man voller Dank aus Gottes Hand entgegennimmt, und derjenige, den man selber wieder durch Gottes Gnade in seinem Dienste stiftet; kurz Alles, was das Leben eines reifenden und gereiften christlichen Charakters in sich um-



schließt, und was in diesem zu einer geistigen Einheit zusammengefaßt wird, das spricht sich auch in den innersten Ueberzeugungen aus, welche das Leben eines Christen beherrschen und seinen sittlichen Ertrag begründen. Um so mehr wird es nothwendig sein, darauf den Blick zu richten, wie dieser ganze Reichthum eines gesegneten Menschenlebens sich individuell und concret gestaltet darstellt, je enger der Zusammenhang ist, in welchem eine theologische Lehrbildung mit dem Lebensinhalt ihres Vertreters steht. In dem vorliegenden Falle lassen beide sich in keiner Weise trennen. Ritschls Lebensleistung steht in der genauesten Wechselwirkung mit seinem durchaus gleichartigen Charakter. Beide können daher auch nur demselben Urtheil unterliegen. Unter diesem Gesichtspunkt wird die folgende Darstellung verlaufen.



Erstes Buch.

Die Jugendzeit.
1822—1846.

Kapitel I.

Elternhaus und Schulzeit.
1822—1839.

Ritschls Vater war ein Sohn des 1736 geborenen und 1804 gestorbenen Pastors an der St. Johanniskirche und Professors an dem Rathsgymnasium M. Georg Wilhelm Ritschl zu Erfurt, wo die Familie[1]) seit einer Reihe von Generationen ansässig war. Er war am 1. November 1783 zu Erfurt geboren und führte die Namen Georg Carl Benjamin. Seit 1804 war er im Schuldienst thätig, 1810 wurde er Prediger an der Marienkirche in Berlin, 1816 Mitglied des in Berlin errichteten Consistoriums für die Provinz Brandenburg, 1822 Doctor der Theologie, 1827 Bischof der evangelischen Kirche und Generalsuperintendent von Pommern. In seiner amtlichen Thätigkeit bewies er sich als überzeugten Anhänger der Union, zugleich aber als Gegner des Rationalismus, dessen

---

1) Ueber die Familie Ritschl vgl. Ribbeck, Friedrich Wilhelm Ritschl. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie. Leipzig 1879 und 1881. Bd. 1, S. 3. 261. Ueber den Bischof Karl Ritschl vgl. den Artikel von A. Ritschl in Herzog's Realencyklopädie, 1. Aufl., Bd. 13, S. 47—52, 2. Aufl., Bd. 13, S. 1—6, ferner den Artikel von A. Ritschl in der Allgemeinen Deutschen Biographie, Bd. 29, S. 661—664. Außerdem meine Schrift über die Sendung des Bischofs D. Ritschl nach Petersburg im Jahre 1829, Bonn 1890. Dalton, Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland, S. 311.

Einflüssen er in seiner Jugend nur vorübergehend zugänglich gewesen war. „Selbst strengere Symboliker," erklärte er einmal[1]), „wenn sie nur nicht das Symbol über Christus und den Glauben an ihn stellen, wissen, daß ich nicht wider sie, sondern für sie bin, und meine Treue gegen die evangelische Lehre, ja meine persönliche Neigung für den lutherischen Typus 19 Jahre lang hinreichend bewährt habe." Und in einer vertraulichen Eingabe an den Geheimen Cabinetsrath Illaire vom 27. Januar 1854, zu der er von diesem auf Befehl des Königs amtlich aufgefordert worden war, sah er sich durch die gegen ihn gerichteten Umtriebe der inzwischen zu großem Einfluß gelangten confessionellen Partei genöthigt, sich über seinen Standpunkt und seine kirchliche Wirksamkeit folgendermaßen auszusprechen: „Gott ist mein Zeuge, daß ich, seitdem mir im Jahre 1810 ein geistliches Amt ist anvertraut worden, nach meinem Vermögen stets bestrebt gewesen bin, dem Evangelium im Gegensatze zu der rationalistischen Richtung eine Bahn zu bereiten, und der selige Theremin hat mir darüber manches ermuthigende, freundliche Wort gesagt. Obwohl Gottes Gnade mich im Laufe der Zeit in evangelischer Erkenntniß und theologischer Wissenschaft nicht ungefördert gelassen hat, so bin ich doch im Wesentlichen derselbe geblieben, nicht berührt von jedem Winde einer neuen Theologie und Philosophie. Darum galt ich in den ersten Stadien meiner Amtsführung in Pommern für einen Pietisten und strengen Orthodoxen, weil ich auf positive evangelische Lehre drang und die Candidaten und Prediger ermahnte, die Augustana sammt den anderen reformatorischen Bekenntnißschriften zu studiren. Jetzt gelte ich wahrscheinlich in den Augen vieler für einen, wenn auch nicht gerade Ungläubigen, doch nicht für einen entschiedenen Theologen, weil ich die Einseitigkeit des modernen Lutherthums nicht theile und mir nur von einer unio temperativa, nicht absorptiva ein Heil für die evangelische Kirche und das Gelingen ihrer großen Bestimmung versprechen kann. Daß mich in der so wichtigen Angelegenheit der Union meine Ueberzeugung von manchem mir sonst überaus theuren Amtsbruder trennt, betrübt mich sehr schmerzlich: ich muß es aber tragen und mich damit trösten, daß ich mich mit Männern, wie Nitzsch, Strauß, Rothe, Dorner, Müller, Tholuck, Snethlage, Hoffmann u. a. auf derselben Seite befinde."

Diesen Standpunkt hielt der Bischof Ritschl mit vollster Ueberzeugung gegen jedermann aufrecht. Er erfreute sich der Gunst der Könige Friedrich Wilhelm III., Friedrich Wilhelm IV. und des Prinzen Wilhelm von Preußen. Bei aller Ehrfurcht, von der er diesen hohen Häuptern

1) K. Ritschl an A. R. 16. 2. 47.

gegenüber erfüllt war, ist er doch ihnen zu Liebe niemals von seiner Ueberzeugung abgewichen. Als unter Friedrich Wilhelm IV. die Union durch die Umtriebe der reactionären Partei gefährdet wurde, hat er zu verschiedenen Zeiten offen und freimüthig vor dem Könige seine entgegengesetzten Ansichten vertreten und jenen Einflüssen immerhin ein gewisses Gegengewicht geleistet. In ehrenvollster Weise hat der Prinz von Preußen, der spätere Kaiser Wilhelm I., diese Haltung des Bischofs in einem Brief aus dem Jahre 1854 anerkannt, indem er zugleich seine Misbilligung aussprach, daß Ritschl damals in den Ruhestand trat. Diesen Entschluß hatten aber dem Siebzigjährigen die Erfolge der confessionellen Gegenpartei abgenöthigt, der es gelungen war, ihn im Consistorium zu isoliren, und welche danach bald völlig in Pommern zur Herrschaft gelangte.

Im Wesen war der Bischof ernst, würdig, gemessen, gleichmäßig. Im Verkehr war er wohlwollend und gütig, gelegentlich humoristisch und immer sorgfältig bestrebt, gegen niemand ungerecht zu sein. Was er that, erwog er vorher genau und gründlich, seine einmal gewonnenen Urtheile und gefaßten Entschlüsse hielt er aber mit Beständigkeit aufrecht. Die umfangreiche Thätigkeit, die sein Beruf ihm auferlegte, versah er mit musterhafter Treue und Gewissenhaftigkeit, seine kirchenregimentlichen Aufgaben erledigte er mit Geschick und Tact. So genoß er bei denen, mit welchen ihn das Leben und sein Amt zusammenführte, mochten es nun hochgestellte oder ihm untergebene Personen sein, große Verehrung und Liebe. In vielen lebte nach seinem Tode die dankbare Erinnerung an ihn fort, und in manchem pommerschen Pfarrhaus bewahrt man noch jetzt sein Bild als ein werthvolles Andenken. Soweit der Bischof in seiner amtlichen Thätigkeit es mit aufrichtigen Gegnern zu thun hatte, bewahrte er auch im Streit seine gleichmäßige und sachliche Stimmung. In Erregung gerieth er überhaupt nicht leicht. Dann aber standen ihm auch kräftige Worte zu Gebote, um seinen Unmuth auszudrücken. So spricht er einmal in herber Weise seinen Zorn über Hengstenberg aus und beklagt es, daß dieser und seine „Sippschaft“ von oben her so begünstigt würden[1]). Jeder Schaustellung und jeder bewußten oder unbewußten Selbstbespiegelung war er abhold. Ein Freund[2]) berichtet einmal seinem Sohne folgende Anekdote, die er über den Bischof in Magdeburg erfahren hatte. Auf der Generalsynode von 1846, deren Mitglied dieser war, wurden die Gebete, durch welche die Sitzungen eröffnet wurden, immer länger ausgedehnt, bis sie schließlich eine halbe Stunde dauerten. Als nun Ritschl an die

1) Bischof R. an A. R. 4. 6. 51.
2) Wolf an A. R. 7. 9. 46.

Reihe kam, sprach er nur das Vaterunser und machte damit jener wortreicheren Gewohnheit ein Ende. In seinem Familienleben gab er durchaus den Ton an. Alles richtete sich nach dem geliebten, aber fast mehr noch verehrten Haupt des Hauses. Seine erste Frau verlor er nach zehnjähriger Ehe. Seiner zweiten Frau, Albrechts Mutter, war er mit zärtlicher Treue zugethan, aber einen eigentlichen Einfluß auf ihn hatte sie in keiner Weise. Auch ihr gegenüber war er, wie überhaupt im Kreise der Familie, vorwiegend schweigsam. Seine Kinder erzog er mit ernstem Sinne in Gottesfurcht und Demuth. Die Strenge seiner Anforderungen an ihr pflichtgetreues Verhalten überwog indessen fast die Milde, die ihm daneben auch nicht fehlte, aber eigentlich mehr erst in seinen späteren Jahren zur Geltung kam. Er hat das volle Vertrauen nicht aller seiner Kinder zu erwerben verstanden.

Ganz verschieden von ihrem Gatten war seine zweite Frau Auguste. Sie war die Tochter des Justizcommissarius Sebald in Berlin. Neben ihrer älteren Schwester Amalie[1]), die später an den Justizrath Krause in Berlin vermählt war und 1846 gestorben ist, trat sie in den geselligen und musikalischen Kreisen ihres Umgangs weniger hervor. Dagegen lagen ihr in früher Jugend häusliche Pflichten ob, denen jene sich entzog. Aber auch sie fand Zeit genug, das beiden gemeinsame Interesse an der Musik zu pflegen. Sie gehörte von 1804 bis 1826 der Berliner Singakademie als Solistin im Sopran an[2]). Als Schleiermacher, so erzählt ein Verwandter[3]) nach ihrem Tode, „eines Abends die Singakademie verließ, wo er singendes Mitglied war, und die Linden hinauf, deine Mutter aber etwas vorweg ging, hörte ich ihn sehr lebhaft sagen: die Auguste ist doch ein prächtiges Mädchen. Ich erzählte es später deiner lieben Mutter, und sie nahm es mit ihrem gewohnten so freundlichen Lächeln auf." Freunde Albrechts, welche seine Mutter gekannt haben, schildern sie als eine wohlwollende freundliche Erscheinung von edler sicherer Haltung. Sie heben die Ueberlegenheit ihres geistigen Wesens hervor, sie rühmen die liebevolle Aufmerksamkeit, mit der sie ihr Auge stets auf ihren Mann gerichtet hielt, und die herzliche Liebe zu ihrem Sohne, der ihr ganzer Stolz war. Eine originelle alte Stettiner Freundin rühmte von ihr: „Es hält sich nichts kleinliches, nichts gemeines und krankhaftes in ihrer Nähe; rein und fest, wie ihre Intonation, ist ihre ganze Seele. So

1) Vgl. Thayer, Ludwig von Beethoven's Leben. Deutsch bearbeitet. Bd. III. Berlin 1879. S. 179. 212—215. 400 f. 463.

2) Vgl. Blumner, Geschichte der Singakademie in Berlin 1891, S. 229. Vgl. ferner S. 248.

3) Lancizolle an A. R. 14. 7. 61.

würdig steht sie neben dem trefflichen Vater. Alles, was wir mit einander theilen, sei's Ernst, sei's Scherz, es hat inneren Halt, deshalb nachwirkende Erquickung." Immer ein geistreiches Wort auf den Lippen, war Frau Ritschl von einer ungemeinen Lebendigkeit und geistigen Regsamkeit. Bei der vorherrschenden Stille der Angehörigen, mit denen sie, als die Söhne das Haus verlassen hatten, zusammen lebte, fand sie sich nicht genügend angeregt, und daher war ihrem Wesen eine gewisse innere Unruhe aufgeprägt. Sie hielt viel auf feine Formen und war leicht verletzt, wenn sie solche nicht geübt sah. Ihre Zufriedenheit zu erwerben, war für Fernerstehende nicht leicht. Sie hatte ein scharfes und schnelles Urtheil. Oft schüttet sie in ihren Briefen dem Sohne ihr Herz über Freunde und Bekannte oder auch über allgemeine Zustände und besondere Erfahrungen aus und schließt dann gern mit dem Wunsch: Gott besser's. Sie empfand tief und war daher von Empfindlichkeit nicht ganz frei. Aber sie trug nicht nach, denn sie war eine aufrichtige, gesunde Natur, und sie hatte das Herz auf dem rechten Fleck. Charakteristisch ist es für sie, wie sie sich einmal über Wohlthätigkeitsbestrebungen äußerte, welche bei einer Theuerung in Stettin ins Leben getreten waren, und an denen sie und die Töchter selbst Theil nahmen. „Ueberhaupt," schreibt sie[1]), „ist die Versorgung der Armen eine Ehrensache geworden und nimmt die ganze Unterhaltung in Anspruch. An sich ist es ja vortrefflich, diesem Gegenstande alle Theilnahme zu widmen. . . . Aber wie schwer hält es, wie in allen übrigen Verhältnissen des Lebens, das Menschliche dabei zu überwinden. Alle Leidenschaften des Herzens treten auch hierbei, und hier am schwersten zu tragen, hervor und vergällen die eigentliche Wohlthat solcher Einrichtungen. Eitelkeit, Selbstgerechtigkeit, Eifersucht, alles muß mitwirken, um den armen Leuten beizustehen, und da der Eifer jetzt fast Leidenschaft geworden ist, so fürchte ich, es hält nicht lange vor."

Am 25. März 1822 gebar Auguste ihren ältesten Sohn Albrecht. Zwei Brüder, die diesem folgten, Otto und Rudolf, starben in früher Kindheit. So blieb jener ihr einziges überlebendes Kind, und neben den drei Töchtern und zwei Söhnen aus der ersten Ehe des Vaters der Jüngste. Am Sonntag, den 19. Mai, Mittags 1 Uhr, wurde er von seinem Vater in der Marienkirche bei hellem Sonnenschein getauft. Nach dem Tagebuch einer anwesenden Freundin der Familie sah der Kleine allerliebst aus, es wurden ihm die Namen Albrecht Benjamin beigelegt. „Ritschl, der eine herrliche Rede hielt," so schreibt die Erzählerin, „überraschte uns alle mit dem Namen Albrecht — Benjamin ist wirklich geblieben — ich finde

1) Die Mutter an A. R. 4. 3. 47.

ihn auch hübsch." Zu den 8 Pathen des Kindes gehörten die Prinzessin Elise Radziwill, der Großvater Sebald, die Tante Amalie Krause, der Prediger Lisco. Albrecht war ein gesundes, wenn auch nicht kräftiges Kind. Er wurde in sehr jungen Jahren schon zur Schule geschickt, und es gehörte zu seinen frühesten Erinnerungen, daß er als kleiner Junge einmal auf dem Schulwege in einen der tiefen Berliner Rinnsteine gefallen war. Er war ein heiterer und lebendiger Knabe. Eine Köchin in seinem Elternhause, die er nach der Schule gern aufsuchte, um auf dem hohen Backsteinheerde in der Küche sitzend, mit ihr zu plaudern, pflegte von ihm zu sagen: „Kiek, wo die Mund geht." Als er 6 Jahre alt war, siedelte er mit den Eltern nach Stettin über, wo sein Vater im Frühjahr 1828 sein neues Amt antrat. Damals begann er, zunächst in einer Privatschule, lateinisch zu lernen. Durch häuslichen Unterricht weiter vorbereitet, trat er Michaelis 1831 in die Quinta des vereinigten Königlichen Marienstifts- und Stadt-Gymnasiums zu Stettin ein. In seiner freien Zeit war es seine liebste Beschäftigung, die Soldaten, welche auf dem großen freien Platze vor der elterlichen Amtswohnung exercirten, mit seiner Aufmerksamkeit zu verfolgen. Er beobachtete scharf. Bald kannte er die verschiedenen Uniformen, welche in Stettin zu sehen waren, genau bis auf die kleinsten Einzelheiten. Dieses Interesse hat er zeitlebens sich bewahrt. Er wußte sicher die Abzeichen der verschiedenen preußischen Armeecorps und Waffengattungen und die Trachten der sämmtlichen Cavallerie-Regimenter. Allmählich dehnte sich sein Interesse für den militärischen Organismus über dessen ganzen Bereich aus. Er verfolgte die Dislocation der Truppen in der Monarchie, er studirte bis in sein Alter immer wieder die Rang- und Quartierliste, deren neue Auflagen er sich meistens anschaffte, und er kannte lange Zeit hindurch, bis der Umfang und die Gliederung des Heeres zu groß, und der Wechsel in seinen höheren Commandos zu complicirt wurde, die Namen der höheren Befehlshaber, einschließlich der Regiments-Commandeure. Durch diese Liebhaberei hat er mehrfach das Staunen der mit ihm bekannten Offiziere erregt, deren Wissen in diesen Dingen an das seinige nur selten heranreichte.

Ein anderes Interesse, das für Musik, wurde Ritschl unmittelbar durch die Pflege, welche diese Kunst in seinem Elternhause fand, eingeflößt und in ihm ausgebildet. Seine beiden Eltern liebten und übten die Musik. Der Vater hatte 1807 den Gesangunterricht in dem Gymnasium zum grauen Kloster in Berlin als neuen Lehrgegenstand eingeführt. Von 1821—1826 gehörte er zu den Vorstehern der Berliner Singakademie [1]).

1) Vgl. Blumner a. a. O. S. 42. 52. 243.

Er hat ferner seine musikalische Bildung bei der Abfassung des Berliner Gesangbuchs[1]) und bei der Ausarbeitung der neuen Kirchenordnung für die evangelische Kirche in Rußland nutzbar zu machen Gelegenheit gehabt. Der musikalischen Interessen der Mutter ist schon gedacht worden. Das feine Verständniß und der gebildete Geschmack beider Eltern bevorzugte die classische Musik. Ihr Haus bildete wohl mehr noch in Berlin, als in Stettin einen Mittelpunkt für musikalische Bestrebungen. Die Soireen, die hier veranstaltet wurden, besuchten gelegentlich der Kronprinz Friedrich Wilhelm und der Prinz Wilhelm. In Stettin war die Pflege der Musik mehr auf die Familie selbst beschränkt. Es war natürlich, daß die ererbte Anlage der Kinder sorgfältig ausgebildet wurde. Ritschls ältester Bruder Georg (geb. 1816, gest. 1866 als Gymnasialoberlehrer in Posen) war ebenso ausgezeichnet als Künstler, wie als Botaniker. Auch der zweite Bruder Wilhelm (geb. 1819, gest. 1880 als Pastor in Marienthal bei Bahn in Pommern) brachte sein Clavierspiel zu hoher Vollendung. Im Vergleich mit seinen Geschwistern am geringsten für Musik begabt war Albrecht selbst. Indessen lernte auch er Clavier spielen, und er fand mit seiner schönen Tenorstimme später reichliche Gelegenheit, sich im Gesang zu bilden und zu üben.

Eines Erlebnisses in seiner Kindheit hat Ritschl in späteren Jahren oft und gern gedacht. „Im Jahre 1831," erwähnt[2]) er einmal seinem Bruder Wilhelm gegenüber, „ist Schleiermacher von unseren Eltern nach Frauendorf gefahren worden, und ich habe dabei auf dem Bocke gesessen. Ich erinnere mich dessen ganz genau; auch wie wir unseren Lehrer Bartz, der Schleiermachers Zuhörer gewesen war, denselben haben sehen lassen, indem wir die beiden Thüren vom Flur nach der vorderen dreifenstrigen Stube gleichzeitig offen hielten." Die scherzhafte Deutung, welche Ritschl jener Fahrt zu geben pflegte, ist in der von Scholz[3]) mitgetheilten Version nicht ganz vollständig. Ritschl legte vielmehr Gewicht darauf, daß er von dem Kutscherbock aus einen freieren und weiteren Blick als Schleiermacher gehabt habe, und darin sah er den Vergleichspunkt zwischen seines großen Vorgängers und seiner eignen Theologie.

Es wird in der folgenden Darstellung noch oft Veranlassung sein, das innige Verhältnis zur Anschauung zu bringen, in welchem Ritschl zu seinen beiden Eltern stand. Als der leibliche Sohn seiner Mutter war er günstiger daran, als seine Geschwister, zu den Eltern die richtige Ver-

1) Vgl. Herzogs R. E. 2. Aufl. Bd. 13, S. 2 f.
2) An Wilhelm R. 29. 12. 74.
3) In den Preußischen Jahrbüchern Bd. 63, S. 566.

trauensstellung zu gewinnen und sich zu erhalten. Wenn sein Vater gemeint hatte, seiner zweiten Frau die Sorge für die zahlreiche Familie zu erleichtern und seinen Kindern aus der ersten Ehe die ihnen gebührende Stellung unverkürzt zu sichern, indem er nach seiner Wiederverheirathung eine Reihe von Jahren hindurch einer Schwester seiner ersten Frau, Henriette Meudtner, in seinem Hause eine Heimath gewährte, so erreichte doch thatsächlich diese Einrichtung nicht ihren vollen Zweck. Die Hausfrau sah zwar keineswegs ihre Stellung, wohl aber ihren natürlichen Wirkungskreis beengt, und den älteren Kindern wurde es durch das stetige Zusammenleben mit der Tante, der insbesondere die Fürsorge für sie oblag, einigermaßen erschwert, zu der neuen Mutter ein volles Vertrauen zu gewinnen. Andererseits umfaßte diese mit um so innigerer Liebe ihre eigenen Kinder, und als sie die beiden jüngeren Knaben verloren hatte, concentrirte sie ihre ganze mütterliche Zärtlichkeit auf ihren Albrecht. So wuchs dieser als ihr besonderer Liebling empor. Auch der strenge Vater sah es ihm eher nach, als seinen Geschwistern, wenn er seinen schon früh bemerkbaren selbständigen Willen zur Geltung brachte, und dazu verstand es der aufgeweckte Knabe, durch einen guten Scherz manches wieder auszugleichen, was ihm sonst weniger leicht verziehen worden wäre. Jene Tante, der er später in liebevollster Verehrung zugethan war, muß es nicht immer leicht mit ihm gehabt haben. Viele Jahre nachher schreibt sie ihm: „Einen Brief von Dir, mein lieber Albrecht, habe ich noch gefunden, den Du mir nach Deiner Confirmation geschrieben, wo Du ganz gerührt von meiner Liebe, voller Reue mich um Verzeihung bittest wegen Deines Ungehorsams, womit Du mich oft gekränkt." Aber später, fügt sie hinzu, sei er nur bemüht gewesen, sie von seiner Liebe zu überzeugen. Andererseits war Albrecht in seiner freien Bewegung durch die große Aengstlichkeit der Mutter beengt, welche nach dem Verlust der beiden anderen Kinder erklärlicher Weise sich steigerte. Von körperlichen Anstrengungen hielt sie ihn zurück und lähmte damit seine eigene Initiative, darin seine Kraft und seine Ausdauer zu erhöhen. Turnen war freilich damals überhaupt eine deutschen Knaben vorenthaltene Leibesübung. Aber seine Versuche, Schlittschuh laufen zu lernen, gab Albrecht gar zu eilig wieder auf, weil er meinte, kein Geschick dazu zu haben, als zunächst noch keine merklichen Fortschritte wahrzunehmen waren. Nur schwimmen lernte er bei einem Unterofficier. Aber dabei unterwarf die Mutter ihn einer strengen Controle. Als er einmal als dreizehnjähriger Knabe bei starkem Regenwetter vom Baden nach Hause kam, strafte sie ihn mit einigen kräftigen Ohrfeigen. Diese hat Ritschl niemals vergessen. Scherzend gedenkt er der Procedur nach langen Jahren, als er die Briefe, die er in seiner Studentenzeit von seinen Eltern

bekommen, einmal wieder gelesen hatte. „In diesen finde ich doch noch,“ schreibt er[1]), „allerlei Aeußerungen der Unzufriedenheit, Schelte u. s. w., deren ich mich jetzt gar nicht mehr würdig zu machen scheine, und die doch dem Menschen mitunter sehr nöthig sind. Ich mache aber zugleich die Beobachtung, daß alte Schelte viel wirksamer sind, als frische, und bitte, dies als avis au lecteur zu betrachten. Ich lasse mich doch viel lieber hätscheln und verehren, was mir Mutter schon vor 7 Jahren ihrerseits verheißen hat, wenn ich ein berühmter Mann wäre, und der scheint ja mit Eurer Nachsicht und Unterstützung allmählich aus dem Säugling Benjamin geworden zu sein. Blos die Ohrfeigen im 14. Lebensjahre gehören unter die verspäteten Acte, welche immer nur Anarchie und Schrecken nach sich ziehen; und ich merke jetzt, daß durch sie meine moralische Maschine auf 10 Jahre außer Schick gebracht worden ist. Weil ich sie nur auf die eine Backe bekommen habe, habe ich die bedenkliche Neigung zur Baurschen Schule bekommen. Daran sind die einseitigen Ohrfeigen allein schuld; denn daß ich natürlich die linke Flanke gleich deckte, als ich auf dem rechten Flügel so überraschend angegriffen wurde, wirst Du als Unparteiischer mir nicht verübeln. Daraus folgt aber die Moral, daß man lieber erst auf die linke Backe schlägt, damit, wenn die Herstellung des politischen Gleichgewichts nicht möglich ist, das wohlerzogene Kind eine Neigung nach rechts bekommt. Das ist immer sicherer als die umgekehrte Richtung.“ Später hatte Albrecht an der Tanzstunde große Freude. Auch auf die damit für ihn gegebenen Anfänge jugendlicher Geselligkeit richtete die Mutter ihr wachsames Auge. Sie sah es gern, daß er sich ein gewandtes Wesen und gute Manieren aneignete. Aber ihre dringliche Mahnung, die sie ihm oft wiederholte und, als er die Universität bezog, noch einmal besonders einprägte, er solle sich nicht „verplempern“, hat ihm doch den nachhaltigsten Eindruck gemacht und in ihm eine gewisse Zurückhaltung und Befangenheit jungen Damen gegenüber hervorgebracht, die eigentlich seinem Wesen fern lag.

Albrecht war in seiner ganzen Art und Weise der Mutter sehr ähnlich. Beide gedenken oft der Uebereinstimmung in ihrem Temperament und in ihren Lebensansichten, wenn sie sich auch später selbst der Wahrnehmung nicht verschließen konnten, daß er in Charakteranlage, Gesinnung und Grundsätzen vielmehr auf seinen Vater artete. Indessen hatte die Mutter während der Zeit, die der Sohn im Elternhause lebte, entschieden den stärksten Einfluß auf ihn. Sie zog ihn sich zu ihrem eigentlichen Vertrauten heran. Sie bedurfte es, auch über die kleinen Sorgen und Nöthe

1) An den Vater 3. 11. 49.

des alltäglichen Lebens sich gegen jemand auszusprechen und für ihr an wechselnden Empfindungen reiches Gemüthsleben einen Wiederhall in einem gleich lebendigen und schnellbewegten Herzen zu finden. Die schweigsame und bedächtige Art ihres vielbeschäftigten Gatten war nicht sehr dazu angethan, ihr diese Ergänzung zu gewähren. Still und verschlossen waren auch die beiden ältesten Töchter, die in dem Elternhause blieben. Marie (geb. 1811, gest. 1856), in rastloser Arbeitsamkeit allen anderen zu dienen und Mühe zu ersparen geschäftig, ist ihr innerlich stets fern geblieben. Mit Sophie (geb. 1813, gest. 1870), einem edlen und sinnigen Mädchen, hat sie bis zu ihrem Lebensende vielmehr in einem stillschweigenden Einverständnis zusammen gelebt. So blieb ihr zum eigentlichen Austausch der Seelen nur ihr Sohn, der gerne bei ihr saß und sich von ihr erzählen ließ, auf alles mit lebendigem Verständnis einging und ihr so in besonderem Sinne noch zur Freude und zum Trost gereichte. Dieser Auszeichnung war Albrecht sich auch durchaus bewußt. Sie trug mit dazu bei, daß er, als er heranwuchs, altklug und frühreif war, bis er bei seiner eigentlich anspruchslosen Art diese Züge in der Schule des späteren Lebens schnell wieder ablegen lernte. Zunächst freilich erschwerte es ihm diese Stellung zur Mutter und das durch sie bedingte und durch seine sonstigen Fortschritte genährte Selbstgefühl, welches er geltend zu machen gar wohl verstand, zu seinen Geschwistern in ein eigentlich nahes Verhältnis zu kommen. Es war natürlich, daß diese den Jüngsten nicht ebenso anerkannten, wie seine Mutter. So hielt es Wilhelm, obgleich oder auch weil er mit dem jüngeren Bruder in derselben Schulklasse saß, mehr mit seinen anderen Freunden, als mit Albrecht, der sich gern an dem Aelteren mit Neckereien rieb. Georg behandelte ihn mehr von oben herab. Bald ließ er es sehr an sich kommen, mit dem Bruder, der mit ihm auf dem gleichen Fuße verkehren wollte, sich abzugeben, bald machte es ihm auch Freude, sich mit dem aufgeweckten Knaben zu beschäftigen. Dieser vermißte ihn wenigstens sehr, als Georg im Jahre 1834 auf die Universität abgegangen war, und fand, daß die Unterhaltung durch sein Scheiden an Lebhaftigkeit verloren habe. Die Schwestern hatten unter Albrechts Neckereien und Quälereien oft zu leiden. Mit seinen wißbegierigen Fragen, die sich, wie sein Vater einmal erwähnt, überhaupt auf alles bis ins kleinste Detail erstreckten, fiel er den schweigsamen Mädchen manchmal zur Last. Und wenn sie ihm dann erst recht hartnäckig die Antwort vorenthielten, dann klagte er wohl der Mutter, daß es ihm ziemlich schlecht ergehe. So schreibt er ihr einmal in einem solchen Falle nach Berlin halb entrüstet, halb belustigt, daß Sophie ihn angefahren habe: „Alter Thorschreiber, mußt Du denn alles wissen, Du bist ein Narr. Ich gab

ihr darauf," fährt er fort[1]), „in Ermangelung Vaters die väterliche Erinnerung, sie möchte mich durch solche Worte nicht zur Verzweiflung bringen." Solche Zwischenfälle verhinderten es indessen nicht, daß allmählich das Verhältnis zwischen Albrecht und seinen Schwestern ein recht gutes wurde. Er war ihnen dankbar, daß sie ihm englischen Unterricht gaben, der auf dem Gymnasium nicht obligatorisch war, und, als er älter wurde, lernte er es immer mehr, die tüchtigen und gewissenhaften Mädchen in ihrer eigenthümlichen Art und Weise zu nehmen. Sophie stand ihm jedenfalls am nächsten von allen Geschwistern. Er nannte sie gern seine Lieblingsschwester, womit Marie nicht ganz einverstanden war. Und später schrieb er einmal seiner Braut, zwischen ihm und Sophie bestehe wohl das intimste Verhältnis, welches sie in ihrem Leben je gefunden habe. Ihre letzten Jahre hat sie in seinem Hause verlebt, um nach dem Tode seiner Frau für ihn und seine Kinder zu sorgen. Es wird später zu berichten sein, wie wohlthuend ihm damals die stille Weise der treuen Schwester war, die ihm dann auch bald genommen werden sollte.

Als dreizehnjähriger Knabe war Ritschl zum ersten Male allein verreist. Er besuchte in Berlin die Verwandten und berichtete von da keck und sicher über seine Erlebnisse. Vor allem stand er seiner Tante Krause nahe. In späterer Zeit waren es unter den Berliner Verwandten besonders die unverheiratheten Schwestern der ersten Frau seines Vaters, die schon erwähnte Henriette und Emilie Meudtner und die Familie des Legationsraths von Lancizolle, zu welchen er die alten Beziehungen mit großer Treue aufrecht erhielt. Anregender und lehrreicher war eine Reise nach Neuvorpommern, auf welcher Albrecht im Herbst 1837 seinen durch dienstliche Angelegenheiten dorthin geführten Vater begleitete. Mit offenem Sinne gab er sich den neuen Eindrücken hin, welche sich ihm darboten. Die freundliche Aufnahme bei Bekannten seiner Eltern, der erste Anblick des Meeres, die Besichtigung der Schätze und Reliquien zu Cammin und andere Erlebnisse schildert er behaglich seiner Mutter. Seinem Vater erleichterte er durch geschickte Hülfsleistungen die Reise und erheiterte ihn durch die lebendige Empfänglichkeit, mit welcher er allem eine unterhaltende Seite abgewann. Am vergnügtesten war der Aufenthalt in dem Pfarrhause der verheiratheten Schwester Elisabeth Picht (geb. 1815, gest. 1863), wo Albrecht mit dem gleichaltrigen Bruder seines Schwagers den ihm neuen Freuden des Landlebens vollen Reiz abgewann und auch in den folgenden Jahren noch einige Male eingekehrt ist. An jener früh aus dem Elternhause geschiedenen jüngsten Schwester, die ganz in ihren

1) An die Mutter 28. 10. 36.

Sorgen um ein großes Haus und viele Kinder aufging, und an ihrem behaglichen Manne, einem in seiner Gemeinde beliebten, begabten und selbstbewußten Superintendenten, hat Albrecht später gern seine scharfe Kritik geübt. Die gut gemeinten liebevollen Briefe, die jene ihm gelegentlich schrieb, erregten durch ihre erbaulichen Wendungen und Ermahnungen seinen inneren Widerspruch, und daß sie und ihr Mann ihn lange Zeit nicht als voll ansahen, auch als er selbständig außer dem Elternhause lebte, und es nicht für nöthig hielten, ihm die wichtigen Ereignisse in ihrer Familie zu melden, darüber hat er sich oft gegen seine Eltern beschwert.

Es ist schon berichtet worden, daß Ritschl früh die Schule besuchte und gute Fortschritte machte. Er lernte leicht und faßte gut auf, an dem nöthigen Fleiß ließ er es auch nicht fehlen. So kam er schnell durch die Klassen. Als er nach Tertia versetzt wurde, wo damals die Schüler mit Sie angeredet wurden, war er erst 11 Jahre alt. Sein Ordinarius, der Professor Böhmer, welcher als Nachbar ihn von klein auf kannte, nannte ihn ruhig weiter Du. Da erhob sich der Primus, ein 17jähriger Mensch, und bemerkte dem Lehrer, er müsse auch den Kleinen ebenso wie die anderen in der Klasse anreden. Von den Eindrücken, welche ihm die in der Schule erfahrene Unterweisung hinterlassen hatte, berichtet Ritschl in seinem Lebenslauf eingehend und offen. Fast zu bescheiden, schlägt er seine Leistungen reichlich gering an. Daß seine deutschen Aufsätze schlecht waren, hat er allerdings auch sonst oft erzählt. Die Anforderungen, die auf diesem Gebiete gestellt wurden, waren freilich zum Theil sonderbar genug. Einmal sollten die Tertianer einen beliebigen Zeitungsartikel frei verfassen. Als Ritschl mit dem besten Willen nur eine halbe Seite nüchternen Berichtes zusammen zu schreiben vermochte, wurde ihm die Arbeit durchgestrichen wieder zurück gegeben. Einer seiner Lehrer meinte überhaupt, wenn Ritschl mit großer Zungenfertigkeit sich des Aufsagens von griechischen unregelmäßigen Verben und von anderen Aufgaben entledigte, es werde doch nichts rechtes aus ihm werden. Seine Mitschüler trauten ihm dagegen mehr zu. Einer von ihnen, der spätere Artilleriegeneral von Veith, welcher in dem letzten Feldzug Generalstabschef bei Vogel von Falkenstein war, blickte mit besonderer Achtung auf die Tüchtigkeit des jüngeren Freundes, dessen er als eines musterhaften Vorbilds sich erinnert, und dem er stets mit innigster Zuneigung ergeben blieb. Mit wenigen seiner Mitschüler pflog Ritschl, wie in seinem Abiturientenzeugnis ausdrücklich bemerkt wird, näheren Umgang, mit allen aber lebte er in Eintracht. Als er in Prima war, hatte er nur zwei nahe Freunde. Einer von ihnen war Wilhelm Hoffmeister (gest. als Superintendent in

Gartz a. O.), mit dem er lange Jahre hindurch diesen engen Verkehr fortsetzte. Damals bat er seine Tante Krause, des Freundes, welcher ein Jahr vor ihm von der Schule abging und in Berlin Theologie studirte, sich gelegentlich freundlich anzunehmen. Ritschls „Benehmen gegen Lehrer und Vorgesetzte" wird in dem Abiturientenzeugnis als „musterhaft durch Gesittetheit und Ordnungsliebe" gerühmt. Aber es war nur einer, der Ordinarius der Secunda, Professor Schmidt, gegen den er eine wirklich unbedingte Verehrung hegte, und dessen griechischem Unterricht er außerordentlich viel zu verdanken sich dauernd bewußt blieb. Da dieser Lehrer, der später der Schwiegervater seines Bruders Wilhelm wurde, mit seinen Eltern viel verkehrte, erfuhr Ritschl auch durch den persönlichen Umgang mit ihm große Förderung und erfreute sich auch noch als Student seines Rathes. Dagegen hat er den Direktor des Gymnasiums, Professor Hasselbach, weder als Lehrer noch als Persönlichkeit besonders zu verehren Veranlassung gehabt. Außer den griechischen Klassikern, deren Werth für seine formale Verstandesbildung er später hoch anschlug, war es besonders das Gebiet der Geschichte, welchem Ritschl sein Interesse und seinen Fleiß zuwandte. Dazu kam später das Hebräische, dem er in seinem letzten Schuljahr, um seines künftigen Berufes willen, eingehendere Aufmerksamkeit als anderen Fächern widmete.

Ritschls religiöse Bildung wurde, wie er selbst erzählt[1]), während seiner Schulzeit mehr durch die unmittelbare häusliche Praxis, als durch den Unterricht gefördert. Auch den Confirmandenunterricht, den er als Secundaner und Primaner in Gemeinschaft mit Schülern der untersten Gymnasialklassen besuchte, übte auf ihn keinen besonderen Einfluß. Daß sich aber überhaupt, wie er bemerkt, die religiösen Eindrücke seiner verständigen Richtung immer gleich theologisch gestalteten, mag ebensosehr, wie an dieser, an der Methode jenes Unterrichts gelegen haben. Im Alter von 16 Jahren wurde Ritschl am 27. Mai 1838 von dem Consistorialrath und Hofprediger Richter in der Schloßkirche zu Stettin confirmirt. Nähere Nachrichten fehlen über dieses Ereigniß. Nur war von den auswärtigen Verwandten die Tante Krause zeitig dazu nach Stettin gekommen, um den Confirmanden durch ihre Ankunft nicht unmittelbar vor der Einsegnung zu zerstreuen und zu stören.

Allmählich nahte für Ritschl die Zeit, wo er sein Abiturientenexamen ablegen sollte. Sein Vater hatte ihn wegen seiner Jugend noch ein halbes Jahr länger die Prima besuchen lassen, als es nöthig war. So fiel ihm in diesem Zeitraum die Würde des primus omnium zu.

1) Lebenslauf I.

Bei den letzten Censurterminen zu Ostern und Johannis trug er die Nr. I davon, und da man deswegen ausgezeichnete Arbeiten von ihm erwartete, regte sich im Hinblick auf das Examen der Ehrgeiz in ihm, nicht hinter dieser Meinung seiner Lehrer zurückzubleiben. Gleichzeitig aber war es schon entschieden, daß er im nächsten Winter zum Studium der Theologie nach Bonn gehen sollte. Es scheint weder bei ihm noch bei seinen Eltern jemals der Gedanke aufgekommen zu sein, daß er einem anderen Fach sich widmen könnte. Die eigene Neigung und Fähigkeit wiesen ihn ebenso wie das väterliche Vorbild auf den theologischen und auf keinen anderen Beruf hin. Schon während der Schulzeit fand sein Interesse für die theologische Wissenschaft eine äußere Vorbereitung, indem ihm die Sorge für die Ordnung der Bibliothek seines Vaters oblag. So erwarb er sich unvermerkt eine gewisse Bekanntschaft mit der theologischen Literatur, welche ihm später die Uebersicht über die ihm nothwendigen literarischen Hülfsmittel nicht unwesentlich erleichterte. Einige Jahre später äußerte er sich über die Wahl seines Berufes folgendermaßen[1]): „Zum Studium der Theologie trieb mich aber nicht blos die kindliche Gewohnheit das werden zu wollen, was der Vater ist, sondern ein speculativer Drang, das Höchste begreifen zu wollen, welcher allerdings durch meine Neigung für die Geschichte und meine Beschäftigung mit Plato war genährt worden. Die Wahl des Studiums ist immer ein Wagestück, dessen Erfolg man nicht absehen kann. Ich habe bis jetzt meinen Entschluß Theologie zu studiren nicht zu bereuen brauchen, obgleich der Haß und Fanatismus, der gerade auf dem Gebiet der Theologie sich geltend macht, die Verdächtigungen und Intriguen, mit denen wissenschaftliche Fragen von einer gewissen Partei abgewiesen werden, mir manchmal den Wunsch hervorgerufen haben, diesem Gebiet fern geblieben zu sein. Aber ich taugte weder zum Juristen noch zum Mediciner oder Naturforscher, und zum Philologen fehlt mir die ausschließliche Lust am Alterthum und seiner Literatur. Ich bin also gern Theolog, und ich suche ein wissenschaftlicher zu sein."

Die Wahl der Universität Bonn, sagt Ritschl in demselben Schriftstück, sei aus keinem anderen Grunde getroffen worden, als „weil er dort Verwandte hatte und weil Nitzsch ein so vortrefflicher Theologe sein sollte." Jene Verwandte waren der Professor der Philologie Friedrich Ritschl und seine Frau Sophie. Diese waren im Jahre 1838 auf ihrer Hochzeitsreise in Stettin gewesen[2]) und hatten hier den jungen Vetter

1) Lebenslauf I.
2) Vgl. Ribbeck a. a. O. I, 248.

lieb gewonnen. Nun wendete sich Albrecht kurz vor seinem Abiturientenexamen an Friedrich selbst, um im Hinblick auf das baldige öftere Zusammensein die nähere Bekanntschaft mit ihm einzuleiten und ihm vor Allem für die Liebe zu danken, mit der er sich über ihn seinem Vater gegenüber kurz zuvor ausgesprochen hatte. „Da ich meine,“ schreibt er[1]), „daß ein Verwandtschaftsverhältnis noch kein persönliches Wohlwollen voraussetzt, vielmehr, wenn dieses mangelt, sehr drückend sein kann, so ist es mir um desto erwünschter zu hören, daß Du an meinem Wesen, so viel es in zwei Tagen möglich war, Wohlgefallen gefunden hast. Ich muß Dir hierfür besonders dankbar sein, weil ich nicht das Glück habe, vielen Menschen zu gefallen, sondern durch Vorschnelle manchen von mir abzustoßen. Wenn ich Dich hierdurch späterhin öfter hindern und incommodiren sollte, so bitte ich auch inständigst, mich daran zu erinnern und es dann zu vergessen. Denn übrigens bin ich eine ehrliche Haut. Auf die Freundschaft nun, die du sowohl, als Deine verehrte Frau zu mir gefaßt habt, baue ich die Hoffnung, daß ich es in Eurem Hause angenehm und gut haben werde, in manchem Stücke besser, als hier zu Hause. Denn hier geht mir heitere Unterhaltung von außen her fast gänzlich ab, und wenn sie auch nie die Hauptsache sein darf, so ist sie als Unterstützung durchaus nothwendig. Ich aber bringe zu lebhaften Leuten ein heiteres, zur Fröhlichkeit aufgewecktes Gemüth und hoffe fore, ut consentiamus. — Obgleich ich jetzt mein Tagewerk als Scholar aus Gewohnheit gern verrichte und die unangenehme, tödtende Langweiligkeit einiger Lectionen durch die heiteren Seiten des Schullebens in den Hintergrund zu drängen suche, so ist es doch die höchste Zeit von hier wegzukommen, und Vater würde sehr unrecht thun, mich, wie er drohte, noch den Winter über hier zu behalten. Auf der anderen Seite werde ich den mit mir verwachsenen Schulzwang zwar nicht so leicht ablegen, aber seine Einwirkung von außen nicht ungern vermissen. Diese Gedanken, die Hoffnung auf eine mir bevorstehende nähere Kenntnisnahme von philosophischen Dingen, die mich sehr interessiren, der Wechsel meiner häuslichen Verhältnisse erhalten mich in einer Spannung, die man mir nicht abmerken mag.“ Ritschl erzählt weiter von dem bevorstehenden Examen, dessen mündlicher Theil ihn nicht sehr in Hitze setzen werde. Weniger angenehm ist ihm die Aussicht auf die schriftlichen Arbeiten. „Die Kenntnisse eines Gymnasiasten,“ sagt er, „sind nicht der Art, um in vollständigen Aufsätzen niedergelegt werden zu können. Denn was wir wissen, ist sehr oberflächlich, also keine Wissenschaft, oft nicht einmal eine

1) An Friedrich N. 23. 8. 39.

ὀρϑὴ δόξα. Diese Ideen haben mir schon seit einigen Tagen eine eigenthümliche Unruhe gegeben, die mich zu nichts kommen läßt, aber mich eher zur Heiterkeit, als zum Unmuth stimmt." In den letzten Wochen, berichtet er ferner, habe er eine lateinische Rede verfassen müssen, deren Abhaltung bei der Entlassung ihm schwerlich Ehre machen werde. Denn einmal sei das Thema, welches sein Director Hasselbach gestellt habe, ziemlich trivial, die Gründe, warum Sokrates angeklagt und verurtheilt worden sei. Dann aber sei ihm bei der Ausarbeitung der Rede recht klar geworden, „daß vernünftige präcise Gedanken sich auf lateinisch nicht geben lassen, zumal in einer Rede. Deshalb ist die meinige unbändig trocken, wenn ihr Hasselbach nicht noch die Eleganz hinzu corrigiren wird". Endlich bemerkt er, nachdem er einige Fragen wegen seiner Uebersiedelung nach Bonn berührt hat: „Ueber die einzelnen ökonomischen Verhältnisse habe ich mir schon hier theilweise einige Kenntnis verschafft und hoffe, wenn ich nicht ganz verderbe, eine Studentenmusterwirthschaft zu führen. Ich habe mich zu dem ganzen akademischen Leben durch das Durchstudiren einer Hodegetik von Scheidler in Jena vorbereitet, welche mir der alte Consistorialrath Koch geschenkt hat, und welche jetzt bei meinen Coabiturienten circulirt, wo sie ebenso guten Eindruck macht, als bei mir. Mit ihrem Rathe und dem Deinigen hoffe ich meine Studien regelrecht einzurichten, doch wünscht auch mein Papa eine Stimme darin und läßt Dich also ersuchen, einen Lectionskatalog unter Kreuzband unfrankirt zu schicken, ich aber erwarte in demselben, irgendwie eingeschmuggelt, einige Zeilen Antwort von Dir, wenn es Deine Zeit erlaubt."

Am 18. September 1839 bestand Ritschl das Abiturientenexamen. Am 27. September, Nachmittags $^1/_2$3 Uhr, fand die Entlassung statt. Bei dieser Gelegenheit sprach Ritschl am Schlusse seiner am 19. d. M. vollendeten Rede unter dem Titel: Quomodo fieri potuit, ut Socrates ab Atheniensibus accusatus et condemnatus sit, der Schule, auf welcher er und seine Genossen gebildet waren, den schuldigen Dank und die Versicherung aus, der empfangenen Unterweisung nie zu vergessen. Diesem Versprechen ist er treu geblieben. In dankbarer Erinnerung an die Lehranstalt, auf welcher in ihm der erste Grund zu seinen wissenschaftlichen Leistungen gelegt worden war, hat er einige Jahre vor seinem Tode der Bibliothek des Marienstiftsgymnasiums seine großen und die wichtigen seiner kleinen Schriften als Andenken gestiftet. Das Zeugnis der Reife, mit welchem die Prüfungscommission diesen Zögling entließ, spricht das Vertrauen aus, „daß er bei dem wissenschaftlichen Eifer, der ihn beseelt, an seinem Theile Alles thun werde, um sich für seinen Beruf recht tüchtig zu machen". Es bestätigt ihm, „daß er überhaupt bereits

so entschiedene Charakteranlage entwickelt hat, daß man ihn mit besonderem Vertrauen die Bahn größerer Selbständigkeit betreten sehen kann. Seine geistige Regsamkeit", heißt es weiter, „hat sich durch einen wissenschaftlichen Sinn bewährt, der sich auf erfreuliche Weise nicht blos in Leistungen für die Schule, sondern auch in freier Selbstbeschäftigung dergestalt bethätigte, daß überall eine lebhafte und scharfe Auffassung des Gegenstandes hervortrat". Ueber die Leistungen im Einzelnen wird bemerkt, „sein deutscher Stil charakterisire sich besonders durch Angemessenheit und Bestimmtheit des Ausdruckes", „seine Latinität zeuge außer grammatischer Sicherheit vornehmlich von Eigenthümlichkeit im Wortgebrauche und einer durch diese bedingten echteren Farbe", „auf dem Gebiete des Gedankens bewege er sich mit Klarheit und einer gewissen Sicherheit, so daß er befähigt erscheine, mit gutem Erfolge darauf weiter vorzudringen". Seine sonstigen Kenntnisse und Fertigkeiten werden außer im Zeichnen, worin er nichts von Belang leiste, als gut und genügend beurtheilt. Hervorzuheben ist hier nur das Zeugnis über seine Kenntnisse von der Religion und in der Geschichte. „Er besitzt," heißt es, „erfreuliche Einsicht in die Lehren des Christenthums und einen entsprechenden Umfang positiver und historischer Kenntnisse." „Er hat es zu löblicher Kenntnis der geschichtlichen Thatsachen und zu einer verständigen Einsicht in ihren Zusammenhang gebracht."

„Noch sehr jung und unerfahren, aber voller Lust etwas ordentliches zu lernen und mit dem Vertrauen zu sich selbst diese Lust nicht zu verlieren" [1]), bezog Ritschl die Universität. Die Reise von Stettin nach Bonn, welche er am 1. October 1839 antrat, dauerte damals noch lange Zeit. Sie führte ihn über Berlin, Halle, Erfurt, wo er überall Verwandte besuchte, und über Frankfurt, wo er sich mit einem Reisegenossen, einem Pionierofficier, an den lächerlichen Manieren des dortigen Militärs ergötzte. Am 24. October traf er in Bonn ein. Beim Eintritt in die Stadt überkam ihn ein eigenes Gefühl: „Also hier sollst du deinen Mann stehen."

1) Lebenslauf.

Kapitel II.

Die Studienzeit in Bonn.

1839—1841.

Den ersten Anhalt in der fremden Stadt, welche Ritschl voller Erwartung betreten hatte, fand er in dem Hause seines Vetters, wo man ihn in vertrauenerweckender Liebe mit offenen Armen aufnahm. Aber die Gastfreundschaft, welche die Verwandten ihm bis zum Anfange des neuen Monats anboten, nahm er doch nur so lange an, als es unbedingt nothwendig war. Als er mit Hilfe eines philologischen Studenten, von Szczepanski, nahe bei der Wohnung des Vetters an der Ecke der Sandkaule und Wenzelgasse (Nr. 1065) zwei ihm zusagende Zimmer gefunden hatte, ließ es ihm keine Ruhe, sie auch gleich zu beziehen und sich seiner jungen Selbständigkeit zu erfreuen. Aber in der ersten Zeit war ihm die Ungewohntheit seiner neuen Verhältnisse doch noch recht unbehaglich. Die Einsamkeit und Unthätigkeit machten ihn geradezu melancholisch, und wenn er an die Eltern dachte, traten ihm wohl die Thränen in die Augen, unter denen er auch seinen ersten Brief an sie geschlossen hat. In diesem[1]) berichtet er von den ersten Bekanntschaften, die er in Bonn gemacht hat. Empfehlungsbriefe des Vaters hatten ihn bei seinen Lehrern Nitzsch, Sack und Bleek eingeführt, die ihm alle freundlich entgegenkamen. Alte Familienbeziehungen gaben ihm Veranlassung, das Haus Ernst Moriz Arndt's aufzusuchen. Da traf er, wie er berichtete, den alten Herrn in gelben Nankinghosen und blauem Kittel, wie er bei rauher Witterung mit kahlem Schädel in seinem Garten mistete. In nähere Berührung kam Ritschl gleich mit Gottfried Kinkel, welcher damals in Bonn Privatdocent war und eine anregende Wirksamkeit auf die jungen Theologen ausübte[2]). Als er ihn das erste Mal in seiner Wohnung in Poppelsdorf besuchte, um seine Vorlesung über Johannes zu belegen, wurde er durch die Unterhaltung mit ihm recht gestärkt und aufgerichtet. Auch in der nächsten Zeit hat er ihn noch mehrfach besucht, um sich Aufschluß und Rath über manche Dinge zu holen. Dann aber hat er im nächsten Semester allerdings noch Korintherbriefe bei Kinkel gehört, jedoch, wie es scheint, den persönlichen Verkehr mit ihm nicht mehr sehr gepflegt.

1) An den Vater 29. 10. 39.

2) Vgl. Beyschlag, Erinnerungen an Albrecht Wolters S. 5.

Es war vielmehr Nitzsch, der mehr und mehr auf Ritschl bestimmenden Eindruck gewann. Nitzsch war in den dreißiger und vierziger Jahren eine der Zierden der Bonner Universität. In der theologischen Facultät hatte er das unbestrittene Uebergewicht über seine Collegen, und ebenso war er in dem weiteren Kreise seiner Gesinnungsgenossen, deren Organ die „Theologischen Studien und Kritiken" waren, für das systematische Gebiet der eigentliche Wortführer[1]). Mit Recht erfuhr er die höchste Achtung und Verehrung auch von Seiten solcher Fachgenossen, welche nicht zu seiner Richtung zählten. Es ist bekannt, daß Schleiermacher unter allen, die sich mit seiner Glaubenslehre beschäftigt hätten, von ihm am liebsten sowohl gelobt als getadelt werden wollte[2]). Nitzsch gehörte der Gruppe von Theologen an, welche den christlichen Glauben und die wissenschaftliche Bildung ihrer Zeit mit einander zu vermitteln unternahmen, indem sie die Berechtigung dieser beiden Gegensätze anerkannten. Seine Denkweise war hauptsächlich durch die theologischen Einflüsse, welche er zuerst von seinem Vater, dem supranaturalistischen Kantianer Karl Ludwig Nitzsch[3]) erfahren hatte, und später durch gewisse Einwirkungen der Lehre Schleiermachers bestimmt worden. Diese Elemente seiner dogmatischen Anschauung hatte er auf Grund seiner eigenen Erfahrungen in verschiedenen Punkten selbständig fortgebildet[4]). Indem er mit Schleiermacher ein religiöses Grundgefühl behauptete, sah er in diesem ein wesentliches Denk- und Willensgesetz, die religiöse Idee und das Gewissen, eingeschlossen und bestimmte es als Glauben in dem Sinne von „Einheit des Gefühls und der Erkenntniß, der Empfänglichkeit und der Freithätigkeit in Sachen der Religion"[5]). Aus diesem Grundbegriff ergab sich ihm im Unterschied von Schleiermachers Ansicht das Recht, die aus den Thatsachen der Freiheit und der Sünde hergeleitete wahre Religion der falschen gegenüberzustellen, und die Möglichkeit, zu einem positiven Begriff von der biblischen Offenbarung und Erlösung zu gelangen. Das dem Menschen nicht nur durch Thatsachen, sondern auch als Thatsache offenbarte Heil ist die Erlösung in dem Sinne von Lebenserneuerung, indem „das neue göttliche Gemeinleben sich mehr und mehr in das alte adamitische hereinlebt"[6]). Ueberliefert ist die

1) Beyschlag, Karl Immanuel Nitzsch, eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte, 2. Aufl., S. 140.

2) Sendschreiben an Lücke, Werke zur Theologie II, S. 602.

3) Vgl. Herzog's R. E., 2. Aufl., X, S. 605 ff.

4) Vgl. Herzogs R. E., 2. Aufl., X, S. 809.

5) Beyschlag a. a. O. S. 145.

6) C. J. Nitzsch, System der christlichen Lehre, 6. Aufl., S. 275.

Offenbarung durch die heilige Schrift, deren Wahrheit schon durch einen teleologischen Vorsehungsglauben postulirt wird, aber jedem auch in seiner christlichen Erfahrung sich bezeugt[1]). Auf dieser beruht auch die Unterscheidung zwischen der Schrift und dem Gotteswort als dem eigentlichen Inhalt des Schriftworts. Aber jenes faßte Nitzsch in dem Umfange, daß zugleich wieder die „gnostischen" Elemente der Bibellehre, wie die Trinitäts- und die Logosidee, für die Dogmatik gerettet wurden, aus der sie Schleiermacher bei seiner andersartigen dogmatischen Erkenntnismethode hatte eliminiren müssen[2]). Und die „in der belebten biblischen Vorstellung selbst wurzelnden und aus ihr sich hervordrängenden Gedanken" wissenschaftlich zu entwickeln, galt ihm endlich als die Aufgabe einer speculativen Theologie, „welche den positiven Offenbarungsgehalt in die von der Philosophie dargebotenen allgemeinen Begriffe aufnimmt"[3]). Berührt sich nun auch in dieser Forderung Nitzsch mit der in der Hegelschen Schule geübten Speculation, so lag doch in dem geschichtlich-positiven Charakter seiner gesammten Auffassung und in seinen psychologisch-ethischen Voraussetzungen der Grund, daß ihn die damals weitverbreitete Hegelsche Richtung als Gesammtanschauung abstieß und in ihm einen lebhaften Gegner fand[4]).

Den jungen Theologen, welche Nitzschs Ruf nach Bonn zog und in denen er durch seine Vorlesungen eine oft begeisterungsvolle Hingabe an die von ihm vertretene Lehrweise zu erwecken vermochte, flößte seine würdevolle Persönlichkeit eine unbedingte Ehrfurcht ein[5]). Auch Ritschl stand unter diesem Eindruck, der sich bei ihm mit einer gewissen zurückhaltenden Scheu vereinigte, obgleich er sonst nicht gerade verlegen war. Aber noch nach einigen Monaten schreibt[6]) er über seinen Lehrer: „Obgleich er mich mächtig anzieht, so ist doch sein Wesen so überaus gemessen, daß ich immensen Respect vor ihm habe und ihm gar nicht beizukommen weiß." Und einige Jahre später bezeugt[7]) er noch einmal dasselbe, indem er ein zusammenfassendes Urtheil über seine Bonner Lehrer giebt. „Nitzsch hat mir einen tiefen Eindruck gemacht, er hat mir eine Zeit lang unbedingtes Zutrauen zu seiner Auctorität eingeflößt. Denn so wenig das Strenge und Gemessene seines Benehmens mich an-

1) Ebenda S. 101.
2) Beyschlag a. a. O. S. 148.
3) Ebenda S. 150.
4) Ebenda S. 151 ff.
5) Ebenda S. 127.
6) An den Vater 6. 2. 40.
7) Lebenslauf I.

sprach, so ist es doch zugleich sehr geeignet, jungen, unerfahrenen Gemüthern zu imponiren. Es hat mir keiner so imponirt, wie Nitzsch, ich ging stets mit einem gewissen Herzklopfen zu ihm, aber dieser Umstand bewirkte auch, daß ich mich endlich mehr von ihm abwandte und zu eines anderen Meisters Füßen zu sitzen begehrte. Ein solcher war in Bonn nicht zu finden. Sack, dessen Bücher abgerundeter und lesbarer sind, als die Schriften von Nitzsch, und der deshalb eines bedeutenden Rufes in der Ferne genießt, hat auf dem Katheder so gut wie gar keine Wirksamkeit..... Die Vorlesungen unterstützt er nicht im mindesten durch persönliche Sicherheit und Würde. Er tritt immer mit einer großen Aengstlichkeit und Engbrüstigkeit auf, die er aber dennoch manchmal in seinem Hause mit einer liebenswürdigen Gemüthlichkeit und Offenheit vertauschen kann. Ebensowenig regte mich Bleek an. So tüchtig seine exegetischen und kritischen Vorlesungen durchgearbeitet sind, so sehr entbehrt er wohl eines universalen Gesichtspunkts, durch den er bei seinen Schülern selbständige Forschungen hervorrufen könnte. Es ist bei ihm lauter Detailarbeit, aber mit großer Besonnenheit und Feinheit durchgeführt. Eine dogmatische Bestimmtheit[1]) hat er auch wohl nicht, und scheint in dieser Beziehung, wie auch Sack[2]), von dem Einfluß seines Collegen Nitzsch durchaus abzuhängen. Es ist merkwürdig, wie nur Nitzsch und immer wieder Nitzsch der war, an den man sich in Bonn anschloß, weil seine beiden Collegen sich ihm unbedingt unterordneten, denn der nun verstorbene Augusti hatte gar keine Wirksamkeit mehr. Auch der Licentiat Kinkel, welcher bei den Studenten einigen Beifall fand, stand dogmatisch in derselben Abhängigkeit von jenem."

Im Anfang wurde es Ritschl allerdings nicht leicht, dem Vortrage von Nitzsch zu folgen[3]). Besonders schwer wegen ungewöhnlicher Terminologien und tieferer Speculation erschien ihm die Vorlesung über die christliche Religionswissenschaft für Studirende evangelischer Confession[4]), welche er neben der verständlicheren über Encyklopädie in seinem ersten Semester hörte. Diese war ihm denn auch vornehmlich interessant und anregend. Er rühmte es später als ein besonderes Glück, durch sie in die Theologie eingeführt zu sein[5]). Sie gab ihm die „nöthigen Begriffe über die Apologetik, nach denen er sich schon lange bemüht hatte". Er

1) Vgl. Kamphausen, Artikel Bleek in Herzog's R. E., 2. Aufl., II, S. 499.
2) Ueber Sacks Verhältniß zu Nitzsch vgl. Beyschlag a. a. O. S. 110 ff.
3) Das bezeugt auch Beyschlag, Erinnerungen an Wolters S. 9.
4) Vgl. Beyschlag, K. J. Nitzsch S. 124.
5) Lebenslauf.

erklärt[1]), jetzt über Wunder, Offenbarung, Kanon im Klaren zu sein, und will, da die Extreme des Supernaturalismus und Rationalismus, sowie der Naturalismus gleich fehlerhaft seien, sich an einen schriftgemäßen Supranaturalismus zu halten suchen, wie er von allen Bonner Docenten vertreten werde. Auch das Verhältniß der Principien des Katholicismus und Protestantismus habe Nitzsch herrlich explicirt und ihm zur Klarheit gebracht.

Die anderen Vorlesungen, welche Ritschl besuchte, regten ihn minder an, gaben aber seiner häuslichen Arbeit, auf die er von Anfang an das Hauptgewicht legte, immerhin gewisse Directiven. So hat er noch vor Weihnachten die Lectüre der Genesis beendet[2]), über die er gleichzeitig die Vorlesung Bleeks hörte. Und neben dem Studium des Johannes, in welches er zugleich durch Kinkel eingeführt wurde, begann er die Lectüre der Synoptiker, zuerst auf jenes Rath, cursorisch hinter einander, dann, als er erkannte, daß er davon wenig Frucht habe, in der synoptischen Vergleichung. Aber der Olshausensche Commentar, den er als Hülfsmittel dabei benutzte, befriedigte ihn nicht. Er fand, daß dieser, anstatt die Grundlage des Verständnisses, die Satzverhältnisse, auseinanderzusetzen, nur lange paraphrasirende Reden mache und dabei sich nicht großer Wahrheit befleißige[3]). Und Herders Briefe an einen jungen Theologen, welche ihm Kinkel gegeben hatte, fand er nicht wissenschaftlich genug, sondern erklärte, ihr schöner Stil sei ihm gleichgültig bei dem Zweck, den er vor Augen habe[4]). Die Geschichte der Philosophie hörte Ritschl bei Brandis. Um so merkwürdiger ist es, daß er privatim Hegels nachgelassene Vorlesungen über diesen Gegenstand zu studiren begann, während Brandis sich bekanntlich gegen diesen Philosophen gänzlich ablehnend verhielt. Aber so sehr Ritschl auch die Einleitung jenes Werkes ansprach, so fand er doch die eigentliche Darstellung der einzelnen philosophischen Systeme zu dunkel, als daß er diese Interessen jetzt schon weiter fortgesetzt hätte. Indessen ist das erste Buch, welches er sich in Bonn gekauft hat, Hegels Logik gewesen.

Am Schluß seines ersten Semesters gab Ritschl in der ihm überhaupt eigenthümlichen Art, jedes Urtheil, das er sich gebildet hatte, in eine bestimmte und präcise Formel zusammenzufassen, sich und anderen von dem Erfolge seiner bisherigen Arbeit Rechenschaft. Er fand, daß er noch

1) An den Vater 5. 3. 40.
2) An den Vater 7. 1. 40.
3) An den Vater 2. 4. 40.
4) An den Vater 20. 11. 39.

keine Resultate, sondern nur erst einen allgemeinen Eindruck vom theologischen Studium und von der Methode, die er befolgen müsse, gewonnen habe, und äußerte dieses Urtheil gleicher Weise gegen seinen früheren Lehrer Schmidt und gegen seinen Vater[1]). In dem Brief an diesen fügt er hinzu, daß er dabei die Fähigkeit dogmatische und philosophische Fragen zu erfassen bekommen habe, und er meint, daß dies auch genug sei, um darauf mit gehörigem Fleiß fortbauen zu können. Schmidt antwortet ihm[2]), der Satz, daß er noch keine Resultate geben könne, enthalte seines Erachtens ein sehr achtbares Resultat und bestärkt ihn in dem Streben sich vor allem die historischen Grundlagen seines Studiums anzueignen, die er am besten durch eigene selbständige Arbeit gewinnen könne. Er legt ihm ferner eine historische Betrachtung der Philosophie ans Herz, indem er nicht Beschreibung der Geschichte, wie sie Brandis gegeben habe, sondern die Reihe der geschehenen Dinge selbst gesucht wissen will. Ritschls Vater gewann der Erklärung seines Sohnes eine andere Seite ab. Er freute sich über sie nicht sowohl, weil sie eine freie und selbständige Auffassung der gestellten Aufgabe verrieth, als weil nach seiner Meinung alle positiven einzelnen Kenntnisse und Notizen nichts helfen, wenn nicht die Einsicht in den Zusammenhang und den tiefsten inneren Grund der theologischen Disciplinen vorhanden sei. Deshalb genügt ihm der Erfolg des ersten Semesters, in dem es seinem Sohne nur erst gelungen sei, sich über die theologischen Disciplinen zu orientiren. Mehr verlangt er nicht. „Ich bin vollkommen zufrieden, wenn du einsehen gelernt hast, um was es sich in der Theologie handle, daß sie die höchsten und tiefsten Fragen des menschlichen Geistes betreffe, und daß die christlichen Dogmen mehr sind, als bloße willkürliche traditionelle Formeln“[3]).

Wie diese Aeußerungen zeigen, lag dem Bischof die religiöse Entwicklung seines Sohnes am meisten am Herzen. Und sie sucht er überhaupt in allen seinen Ermahnungen stets in erster Linie zu fördern. In dem ersten Brief, den er an ihn[4]) nach Bonn gerichtet hat, heißt es nach dem Ausdruck der Freude über den guten Anfang in der fremden Stadt: „Ich bitte Gott, er wolle Dich und das Werk das Du dort treiben sollst, reichlich segnen und es Dir mit Deiner Vorbereitung auf Deinen künftigen Beruf wohl gelingen lassen. Er ist es werth, dieser Beruf, daß Du Dich ihm mit ganzer Seele und allen Kräften widmest. Kein anderer hat es so wie er mit den heiligsten Angelegenheiten zu thun. Kein anderer kann dem, der ihn treibt, so viel Befriedigung für sein innerstes, eignes Leben

1) An den Vater 2. 4. 40.
2) Schmidt an R. 15. 3. 40.
3) Der Vater an R. 13. 4. 40.
4) Der Vater an R. 1. 12. 39.

gewähren. Aber er erfordert auch mannigfache Gaben, natürliche und erworbene. An jenen hat es Dir Gott nicht fehlen lassen, an Dir ist es nun, Dir unter seinem Beistande durch gewissenhaften und regelmäßigen Fleiß die letzteren zu erwerben. Ich hoffe, Du wirst es thun, und mit dem fleißigen Studium zugleich einen unbescholtenen Wandel verbinden, die Gemeinschaft mit dem Bösen meiden und stets in Gottes Wegen wandeln. Damit Du es aber thun könnest, so vergiß nicht, daß wir nur Einen haben, der uns mächtig macht, denselben, den Du einst verkündigen sollst. Ihn suche, ihm hange an, ihn halte fest, und alles wird gut von Statten gehen. Unser innigstes Gebet, das Gebet der treuesten Vater- und Mutterliebe wird Dir nicht fehlen. Täglich denken wir Dein und bitten Gott, er wolle Deine jugendlichen Schritte leiten, Dich vor Anfechtungen behüten und Dir in aller leiblichen und geistlichen Noth beistehen. Dagegen hegen wir das Vertrauen, Du werdest auch unser nicht vergessen, sondern oft an uns denken, Deine Liebe gegen uns lebendig erhalten und aus Liebe zu uns alles meiden, was uns Kummer verursachen könnte."

Auch in seinen späteren Briefen verheißt der Vater ein Gedeihen der wissenschaftlichen Bestrebungen des Sohnes nur in dem Maße, als dieser ein gläubiges Gemüth dazu mitbringe. Immer wieder prägt er ihm die Sätze ein: fides praecedit intellectum, ex fide intellectus, credo, ut intelligam. Darum legt er auch besonderes Gewicht darauf, daß Ritschl sich die in Predigten ihm dargebotene religiöse Anregung möglichst intensiv aneigne. Er hält ihn wiederholt dazu an, nach jeder Predigt sich zu Hause die Disposition und die wichtigsten Gedanken in einem besonders dazu bestimmten Buche kurz zu notiren, er fordert ihn auf, täglich der Seinen im Gebete zu gedenken und Gott vor allem um ein reines Herz zu bitten[1]), er verschweigt ihm die Sorgen nicht, die bisweilen sein Vaterherz beschleichen, wenn er an die Jugend des Sohnes und seine weite Entfernung vom Elternhause denkt. Dann werde er von einer wahren Sehnsucht ergriffen, ihn wenigstens auf einige Minuten zu sehen und ihm ein väterliches Wort zuzurufen. Und nur der Aufblick zu Gott bringe sein Herz zur Ruhe, sowie der Gedanke, daß der Sohn seinen Eltern bisher keinen erheblichen Kummer bereitet habe, und daß seine Liebe zu ihnen unter Gottes Beistande stark genug sein werde, ihnen auch ferner jeden Kummer zu ersparen[2]). Daran zweifelte er freilich selbst durchaus nicht. Denn andererseits zeigen manche Mittheilungen in den Briefen, durch welche der Vater seinen jüngsten Sohn zum Genossen seiner Sorgen um

1) Der Vater an R. 24. 1. 40.
2) Der Vater an R. 20. 3. 40.

andere Familienglieder machte, wie groß das Vertrauen war, welches er dem Jüngling schenken zu dürfen sich bewußt war.

Wegen Ritschls wissenschaftlicher Förderung verweist der Vater ihn immer wieder an Nitzsch, vor welchem er die höchste Achtung hegte, und der nach seiner Meinung „in der That die Stelle einer ganzen Facultät vertrete". Er empfiehlt dem Sohne Nitzschs eben erschienenen Aufsatz über „Heilige Schrift und Gottes Wort"[1]) zu lesen, an welchem er unbefangene, gründliche und zugleich streng christliche Speculation rühmt[2]), und der dann jenem selbst den gleichen Beifall abgewann. Auch wegen Ritschls musikalischer Interessen, die zwar zuerst wegen eines schlechten Claviers ziemlich darniederlagen, bis im Sommer ein besseres gemiethet wurde, hält es der Vater für nöthig, ein Wort zu sagen. Er ermahnt ihn, die Musik mit dem rechten Maß und auf solide Weise zu treiben, und meint damit, daß er nicht blos die weltliche, sondern auch die geistliche, nicht blos die moderne, sondern auch die ältere im Auge behalte und zuweilen eine Fuge von Händel oder Bach einübe[3]). Ueberhaupt aber sehnt er sich nach einem noch regeren Austausch mit dem Sohne und wünscht, daß dieser immer noch ein wenig öfter schreibe, zumal da die dortige Post so gefällig sei, seine Briefe portofrei, d. h. unfrankirt, anzunehmen. Denn für das Herz des Vaters und der Mutter werde sich immer etwas mitzutheilen finden, ginge auch das äußere Leben noch so einförmig hin[4]). Mit dieser Anregung begegnete er aber nur der eigenen Neigung Ritschls, der schon einmal geäußert hatte[5]), er habe gegen seine sonstige Gewohnheit eine unbändige Lust, Briefe zu schreiben, und er würde lieber alle 14 Tage, als alle vier Wochen ein Schreiben nach Stettin senden, wenn er nur ebenso oft eins wieder erhielte. Und diese Gegenseitigkeit verlangt er nun auch direct von den Seinen, indem er gern den Vater öfter durch Portoausgaben belästigen will und zugleich darauf hinweist, daß jeder Brief seiner Eltern ihn aufrichte und moralisch kräftige.

Aber dem Wunsch seines Vaters, daß er die Disposition der gehörten Predigten ausarbeite, erklärte Ritschl wiederholt, nicht entsprechen zu können, da er noch nicht so weit sei, ohne Abschweifung eine Predigt ganz

1) In Fichtes Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, 1840, Heft 1, S. 5—59.

2) Der Vater an R. 13. 4. 40.

3) Der Vater an R. 24. 1. 40.

4) Ebenda.

5) An A. Krause 27. 11. 39.

vollständig verfolgen zu können, wenn er auch schon in dieser Fähigkeit offenbar fortgeschritten sei[1]).

Die Ueberwindung dieses Mangels wurde ihm auch keineswegs durch die Predigten selbst erleichtert, welche er in Bonn hörte, und die in seiner Individualität keinen Wiederhall hervorzubringen vermochten. Es ist seine ständige Klage, daß er von der Kanzel in Bonn keine besondere Anregung empfange. So sehr er Nitzsch ergeben und in seiner ganzen damaligen Auffassung von ihm abhängig war, so fand er doch seine Predigten durchgehends zu gelehrt, zu lang und zu trocken, als daß er ihnen Beifall hätte abgewinnen können. Er meinte, daß die Erbauung ganz verloren gehe, da man den Verstand anstrengen müsse, um dem Redner zu folgen[2]). Andererseits waren ihm die Predigten von Wichelhaus zu geblümt und sentimental, als daß sie ihn bedeutend aufgerüttelt hätten. Die einzige Predigt, die ihn in seiner Bonner Studienzeit befriedigt hat, ist eine von Sack gewesen[3]).

Seit dem Februar 1840 wurde Ritschl längere Zeit hindurch in dem regelmäßigen Betriebe seiner Arbeiten durch mehrfach wiederholte Augenentzündungen gehindert, von denen er wohl seiner Tante Krause, aber seinen Eltern nicht eher Mittheilung machte, als sein Wohlbefinden völlig wieder hergestellt war. Als er sich dann in dem Sommersemester wieder eifriger dem Studium widmen konnte, sah er mit besonderer Erwartung der Vorlesung von Brandis über Psychologie entgegen, weil ihn im vorhergehenden Semester manches Theologicum auf psychologische Probleme geführt hatte, von denen er sich keine Rechenschaft geben konnte. Außerdem hofft er von Bleeks Einleitung in das Alte Testament mehr wegen des Stoffs, als wegen der Vortragsweise dieses Lehrers Anregung und Förderung zu erfahren, und zugleich bemerkt er, daß er nun auch Nitzsch in der biblischen Theologie beider Testamente gut zu folgen vermöge[4]). Daneben suchte er privatim die Bekanntschaft mit dem Leben Jesu von Strauß, welches damals im Mittelpunkt des theologischen Interesses stand. Wie er berichtet, regte ihn dieses Werk mannigfach an, aber, da ihn Nitzsch in jener Vorlesung von der Unhaltbarkeit des Straußschen Princips überzeugt hatte, so nahm er sich von vornherein vor, dem berühmten Kritiker nichts zu glauben, und meinte dadurch verhindert zu sein in seine Ideen einzugehen. Dennoch machten ihm die Untersuchungen von Strauß über die evangelische Kindheitsgeschichte einen solchen Eindruck, daß er

1) An den Vater 6. 2. 40; 2. 4. 40.
2) An den Vater 21. 11. 39.
3) Lebenslauf I.
4) An den Vater 1. 5. 40.

geneigt war, deren größeren Theil für mythisch zu halten[1]). Uebrigens aber eignete er sich durchaus Nitzschs Grundsatz an, „daß die evangelische Geschichte nur durch etwas Homogenes kritisirt werden könne, nämlich durch ein im gläubigen Bewußtsein construirtes und eingeprägtes Totalbild vom Leben und Wirken Christi".

Aber gleich wie Strauß auf Ritschls Denkweise keinen bestimmenden Einfluß gewann, so sah dieser sich andererseits von dem entgegengesetzten Extrem noch viel mehr abgestoßen. Auf einem ländlichen Feste im Sommer 1840 lernte er zum ersten Male einen Hengstenbergianer kennen, der zu seiner großen Empörung Nitzsch und Bleek für ungläubig erklärte. Die Dialektik dieses Studenten erschien ihm schrecklich, und erregt schließt er seine Erzählung[2]) von dieser Begebenheit mit dem Urtheil: „Wenn diese Leute nur aber das Gebiet der Wissenschaft nicht mit dem des Glaubens verwechseln wollten, ihre Unwissenschaftlichkeit mögen sie für sich behalten."

Allein im folgenden Winter sollte Ritschl den Hengstenbergschen Standpunkt doch noch genauer kennen lernen, und zwar durch einen Vertreter, der ihm von der Schule her bekannt war und jetzt als Freund nahe trat. Dies war Julius Diedrich aus Stettin (gest. 9. März 1890), welcher später als Führer der altlutherischen Immanuelsynode[3]) eine Berühmtheit gewonnen hat. Diedrich hatte ein Jahr vor Ritschl das Stettiner Gymnasium verlassen, dann zwei Jahre in Berlin studirt und kam nun im Herbst 1840 nach Bonn. Hier zog er auf denselben Flur, an welchem Ritschls Wohnung lag, und als dritter Hausgenosse kam dazu ein anderer Bekannter, Leopold Dieckhoff aus Stettin (später Pastor in Breitenfelde, Regierungsbezirk Stettin). Mit ihnen gehörten zu demselben pommerschen Freundeskreise, der sich jetzt zusammenfand, Justus Graßmann (später Superintendent in Schönfeld, Kreis Randow, Regierungsbezirk Stettin) und Wilhelm Hoffmeister. Dieser war Ritschl schon Ostern nach Bonn gefolgt, nachdem er drei Semester in Berlin studirt und von dort aus mit seinem geliebten Freunde einen regen Briefwechsel unterhalten hatte. Graßmann war von allen schon am längsten in Bonn und, seit Ritschl dort studirte, mit ihm in ständigem Verkehr. Er und Hoffmeister standen diesem auch theologisch am nächsten. Sie lasen im Winter 1840 den Kolosserbrief zusammen, wobei sie den Commentar von Calvin benutzten. Doch

1) An den Vater 29. 5. 40.

2) An den Vater 6. 8. 40.

3) Vgl. Wangemann, Art. separirte Lutheraner in Herzog's R. E., 2. Aufl., S. 80 f. 85.

hatten sie von diesem Hülfsmittel, wie Ritschl berichtet[1]), wenig Vortheil, weil sie von genauer philologischer und dialektischer Begriffsbestimmung ausgingen und damit schon allein recht weit kamen. Graßmann und Ritschl geriethen dabei oft in Zwiespalt, der nicht immer gehoben wurde, aber jeden in seiner Meinung klarer machte. Hoffmeister war weniger scharf und brachte selten etwas besonderes vor. Dieckhoff stand Ritschl persönlich am fernsten und nahm, wie es scheint, an den gemeinsamen theologischen Interessen der anderen Genossen keinen Antheil.

Um so lebhafter jedoch war der geistige Austausch unter diesen vier Freunden. Sie ergingen sich wesentlich in lebhaften Auseinandersetzungen über das Recht der Hengstenbergschen Auffassungen, welche Diedrich gegen die übrigen Gefährten vertrat. Ritschls ganze Seele wurde durch diese freundschaftlichen Kämpfe aufs tiefste ergriffen. Er sah sich in einen Zustand der Gährung hineingerissen, den zu überwinden er sich selbst nicht gewachsen fühlte. Die Aufzeichnungen über den inneren Gang seiner theologischen Entwicklung, welche Ritschl einige Jahre später dem Stettiner Consistorium einreichte[2]), gewähren, allerdings von einem inzwischen recht veränderten Standpunkt aus, eine lebendige Anschauung von den geistigen Bedürfnissen, welche er als Student in Bonn empfand, von der Art des Strebens, durch welches er Befriedigung suchte, und von den Kämpfen, welche ihm sein Gegensatz zu Diedrich und sein eignes Ringen nach der Erkenntniß der Wahrheit auferlegte. Er erklärt in jenem Bericht, daß damals eine gewisse Unruhe sich seiner bemächtigt habe, und leitet diese davon her, daß ihn der Mangel an Gegensatz und Kampf in der Wissenschaft gedrückt habe. Von der Philosophie meint er, hätte ein solcher Gegensatz gegen die Theologie ausgehen und sein jugendliches Streben sich zur Lösung des Widerspruches durchzuringen befruchten sollen. Aber Brandis, den er von den Philosophen allein gehört hatte, weil er nach seiner Reise nach Griechenland das günstige Vorurtheil der Studenten für sich hatte, stimmte bei seiner Abneigung gegen die Hegelsche Philosophie mit den Theologen überein. Er wandte in der Religionsphilosophie einige Schleiermachersche Reminiscenzen an und war, da er die Zeit mit der Aufzählung und Beurtheilung der vielen möglichen und denkbaren Fälle verbrauchte, so ohne alle Methode, daß Ritschl sein einst so reges philosophisches Interesse verlor, diese Gleichgültigkeit auch auf die Profangeschichte ausdehnte, und gar nicht auf den Gedanken kam, anstatt bei jenem auch einmal bei Fichte Philosophie zu hören[3]). Andererseits führten

1) An den Vater 21. 11. 40.

2) Lebenslauf.

3) Lebenslauf I.

ihn auch seine theologischen Lehrer in keinen Gegensatz, der ihn innerlich berührte. Nitzsch richtete seine Polemik gegen den alten Rationalismus, wo ihm ein leichter Sieg gewiß war. Bei seinem speculativen Supranaturalismus ignorirte er dagegen die neuere Philosophie und forderte seine Zuhörer auch nicht dazu auf, den Feind kennen und achten zu lernen [1]). Und der Gegensatz gegen den Katholicismus, der, wie Ritschl selbst sagt, den Theologen in Bonn so nahe lag, beschäftigte ihn doch nicht genügend.

Nun widersprach Ritschls eignem Bekenntnis gemäß [2]) jene Unruhe und die aus ihr hervorgehende Sehnsucht nach anderen wissenschaftlichen Einflüssen seiner supranaturalistischen Sicherheit. Zwischen diesen Polen sah er sich in seinem dritten Semester hin und her geworfen. Er scheint also jetzt thatsächlich, wie er es sich gewünscht hatte, mit den wichtigsten Interessen seines geistigen Lebens in einen Gegensatz gestellt zu sein. Und dennoch leistete ihm diese Lage nichts von allem, was er vordem davon erwartet haben will. Indem er durch Diedrich mit der Hengstenbergschen Orthodoxie bekannt gemacht wurde, gewann vielmehr nur seine Unruhe die Oberhand. Eine Lösung des Conflicts war nicht abzusehen. Das Hin- und Herschwanken zwischen dem, was er als Wahrheit anerkennen sollte, wurde nur gesteigert. Den Grund dieses unbefriedigenden Ergebnisses giebt er indessen selbst an. Der Unterschied zwischen dem Standpunkt seines Freundes und seinem eignen war nur relativ. Jener vertrat blos das Extrem derjenigen Richtung, welcher er selbst „mit Passion“ sich angeschlossen hatte. So mußte er Diedrich die Consequenzen aus den ihnen gemeinsamen Voraussetzungen zugeben und erregte damit bei Graßmann und Hoffmeister gerechten Anstoß, welche, wie auch er bisher, an den Ansichten Nitzschs festhielten. Und dann wieder schreckte er vor jenem schroffen Supranaturalismus zurück, es war ihm willkommen, bei Nitzsch Argumente gegen den extremen Standpunkt zu finden. Allein er mußte es sich gestehen, daß in diesem Fall wohl die Vernunft, aber nicht die Consequenz ihm zur Seite stehe.

Dieses Zweifeln und Schwanken, aus welchem Ritschl noch keinen Ausweg sah, bezog sich nicht nur auf die Annahme oder Ablehnung gewisser christlicher Lehren oder Theologumena. Es griff tiefer in sein Seelenleben ein. Was ihn an Diedrich zunächst anzog, das war ein entschieden christliches Wesen und eine Bescheidenheit, welche er früher an ihm nicht gekannt hatte. Wodurch ihm jener indessen den nachhaltigsten Eindruck

1) Ebenda.

2) Lebenslauf.

hatten sie von diesem Hülfsmittel, wie Ritschl berichtet[1]), wenig Vortheil, weil sie von genauer philologischer und dialektischer Begriffsbestimmung ausgingen und damit schon allein recht weit kamen. Graßmann und Ritschl geriethen dabei oft in Zwiespalt, der nicht immer gehoben wurde, aber jeden in seiner Meinung klarer machte. Hoffmeister war weniger scharf und brachte selten etwas besonderes vor. Dieckhoff stand Ritschl persönlich am fernsten und nahm, wie es scheint, an den gemeinsamen theologischen Interessen der anderen Genossen keinen Antheil.

Um so lebhafter jedoch war der geistige Austausch unter diesen vier Freunden. Sie ergingen sich wesentlich in lebhaften Auseinandersetzungen über das Recht der Hengstenbergschen Auffassungen, welche Diedrich gegen die übrigen Gefährten vertrat. Ritschls ganze Seele wurde durch diese freundschaftlichen Kämpfe aufs tiefste ergriffen. Er sah sich in einen Zustand der Gährung hineingerissen, den zu überwinden er sich selbst nicht gewachsen fühlte. Die Aufzeichnungen über den inneren Gang seiner theologischen Entwicklung, welche Ritschl einige Jahre später dem Stettiner Consistorium einreichte[2]), gewähren, allerdings von einem inzwischen recht veränderten Standpunkt aus, eine lebendige Anschauung von den geistigen Bedürfnissen, welche er als Student in Bonn empfand, von der Art des Strebens, durch welches er Befriedigung suchte, und von den Kämpfen, welche ihm sein Gegensatz zu Diedrich und sein eignes Ringen nach der Erkenntniß der Wahrheit auferlegte. Er erklärt in jenem Bericht, daß damals eine gewisse Unruhe sich seiner bemächtigt habe, und leitet diese davon her, daß ihn der Mangel an Gegensatz und Kampf in der Wissenschaft gedrückt habe. Von der Philosophie meint er, hätte ein solcher Gegensatz gegen die Theologie ausgehen und sein jugendliches Streben sich zur Lösung des Widerspruches durchzuringen befruchten sollen. Aber Brandis, den er von den Philosophen allein gehört hatte, weil er nach seiner Reise nach Griechenland das günstige Vorurtheil der Studenten für sich hatte, stimmte bei seiner Abneigung gegen die Hegelsche Philosophie mit den Theologen überein. Er wandte in der Religionsphilosophie einige Schleiermachersche Reminiscenzen an und war, da er die Zeit mit der Aufzählung und Beurtheilung der vielen möglichen und denkbaren Fälle verbrauchte, so ohne alle Methode, daß Ritschl sein einst so reges philosophisches Interesse verlor, diese Gleichgültigkeit auch auf die Profangeschichte ausdehnte, und gar nicht auf den Gedanken kam, anstatt bei jenem auch einmal bei Fichte Philosophie zu hören[3]). Andererseits führten

1) An den Vater 21. 11. 40.

2) Lebenslauf.

3) Lebenslauf I.

ihn auch seine theologischen Lehrer in keinen Gegensatz, der ihn innerlich berührte. Nitzsch richtete seine Polemik gegen den alten Rationalismus, wo ihm ein leichter Sieg gewiß war. Bei seinem speculativen Supranaturalismus ignorirte er dagegen die neuere Philosophie und forderte seine Zuhörer auch nicht dazu auf, den Feind kennen und achten zu lernen [1]). Und der Gegensatz gegen den Katholicismus, der, wie Ritschl selbst sagt, den Theologen in Bonn so nahe lag, beschäftigte ihn doch nicht genügend.

Nun widersprach Ritschls eignem Bekenntnis gemäß [2]) jene Unruhe und die aus ihr hervorgehende Sehnsucht nach anderen wissenschaftlichen Einflüssen seiner supranaturalistischen Sicherheit. Zwischen diesen Polen sah er sich in seinem dritten Semester hin und her geworfen. Er scheint also jetzt thatsächlich, wie er es sich gewünscht hatte, mit den wichtigsten Interessen seines geistigen Lebens in einen Gegensatz gestellt zu sein. Und dennoch leistete ihm diese Lage nichts von allem, was er vordem davon erwartet haben will. Indem er durch Diedrich mit der Hengstenbergschen Orthodoxie bekannt gemacht wurde, gewann vielmehr nur seine Unruhe die Oberhand. Eine Lösung des Conflicts war nicht abzusehen. Das Hin- und Herschwanken zwischen dem, was er als Wahrheit anerkennen sollte, wurde nur gesteigert. Den Grund dieses unbefriedigenden Ergebnisses giebt er indessen selbst an. Der Unterschied zwischen dem Standpunkt seines Freundes und seinem eignen war nur relativ. Jener vertrat blos das Extrem derjenigen Richtung, welcher er selbst „mit Passion“ sich angeschlossen hatte. So mußte er Diedrich die Consequenzen aus den ihnen gemeinsamen Voraussetzungen zugeben und erregte damit bei Graßmann und Hoffmeister gerechten Anstoß, welche, wie auch er bisher, an den Ansichten Nitzschs festhielten. Und dann wieder schreckte er vor jenem schroffen Supranaturalismus zurück, es war ihm willkommen, bei Nitzsch Argumente gegen den extremen Standpunkt zu finden. Allein er mußte es sich gestehen, daß in diesem Fall wohl die Vernunft, aber nicht die Consequenz ihm zur Seite stehe.

Dieses Zweifeln und Schwanken, aus welchem Ritschl noch keinen Ausweg sah, bezog sich nicht nur auf die Annahme oder Ablehnung gewisser christlicher Lehren oder Theologumena. Es griff tiefer in sein Seelenleben ein. Was ihn an Diedrich zunächst anzog, das war ein entschieden christliches Wesen und eine Bescheidenheit, welche er früher an ihm nicht gekannt hatte. Wodurch ihm jener indessen den nachhaltigsten Eindruck

1) Ebenda.
2) Lebenslauf.

machte, das war die Erklärung, daß er durch Hengstenberg Ruhe und Glauben gefunden habe[1]). Gerade daran fehlte es ihm selber noch bei der Unruhe und Sehnsucht, welche er von sich bezeugt. Um so mehr Gewicht mußte er dem Bekenntnis des Freundes beimessen. Diese Rathlosigkeit, in der er sich der Sicherheit des schon fertigen Ultraorthodoxen gegenüber befand, sprach sich in der allgemeinen Stimmung aus, welche sein Gemüth beherrschte. Ritschl erzählt[2]), daß er damals nicht wenig geneigt gewesen sei, „auf Grund der supranaturalistischen Principien ein Asket[3]) zu werden". Nur fehlte ihm hierzu das Beispiel: „Meine Commilitonen, ebenso supranaturalistisch wie ich, lebten, wie man es nur von einem lebensfrohen Rheinländer erwarten kann; in meinem väterlichen Hause war mir keine asketische Disposition eingeflößt worden; endlich kam auch von der Kanzel der evangelischen Kirche in Bonn keine besondere Anregung für mich". In demselben Sinne schrieb er damals seiner Tante Krause[4]), daß er seinem theologischen Studium mit ganzer Seele ergeben, aber doch noch nicht entschieden christlich gesinnt sei. Daher vermisse er den Umgang mit solchen Männern, von denen er in dieser Hinsicht lernen, und an denen er sich kräftigen könne. Nitzsch zwar schien ihm bei aller seiner „eminenten Wissenschaftlichkeit" diesem Ideale zu entsprechen, aber er war für ihn persönlich zu wenig zugänglich. Um so mehr erfüllte ihn daher mit zunehmender Dringlichkeit die Sehnsucht nach einem Wiedersehen mit dem Vater, von dessen gleichmäßiger Sicherheit im Leben und im Denken er am ersten beruhigende Einflüsse und zweckmäßige Anleitung die ihn quälenden Fragen richtig zu entscheiden erwarten durfte.

Inzwischen verlief der Austausch und die Auseinandersetzung Ritschls mit Diedrich doch wesentlich in theologisch-wissenschaftlicher Form. Zunächst war es die von seinen drei Schülern vertretene Ansicht Nitzschs, daß zwischen Schriftwort und Gotteswort unterschieden werden müsse, welche Diedrich angriff, und wogegen er die Identität beider behauptete. Während er aber das Alte Testament hauptsächlich auf die Citate im Neuen Testament stützte, ließ er sich aus Scheu zu einem negativen Resultat zu kommen auf die Frage nach der Authentie der Evangelien gar nicht

1) An den Vater 21. 11. 40.

2) Lebenslauf I.

3) In welchem Sinne Ritschl hier dieses Wort gebraucht, ergiebt sich aus einer früheren Stelle der ersten Niederschrift seines Lebenslaufes, wo er von dem Einfluß seines Confirmandenunterrichtes redet: „Meiner verständigen Richtung gestalteten sich die religiösen Eindrücke gleich theologisch, nicht asketisch, zumal da auch der Einfluß meines Vaters nicht im mindesten diesen Charakter hatte."

4) An A. Krause 3. 12. 40.

ein, sondern er berief sich einfach auf das testimonium spiritus, welches ihm den Besitz der historischen Wahrheit in den Evangelien versicherte. Dabei berücksichtigte er die historischen und psychologischen Schwierigkeiten in diesen nicht, stützte sich stets auf die symbolischen Bücher und wandte den anderen ein, daß bei ihrer Unterscheidung zwischen Schriftwort und Gotteswort die Grenze nicht zu finden sei. Ritschl regte diese Auseinandersetzung ungeheuer auf. Bei der Festigkeit, mit welcher Diedrich seine Ansicht vertrat, wurden seine Anschauungen bedeutend wankend, aber dadurch wurde er doch in Gemeinschaft mit seinen gleichgesinnten Freunden nur dazu geführt, sie noch mehr durchzudenken und zu befestigen. So fand er denn einstweilen eine Lösung dieser Schwierigkeiten, die ihn beruhigte, und die als Ausdruck seiner damaligen Ansicht und als Zeugnis von der Bestimmtheit und Kraft, mit welcher schon der 18jährige Student die ihn beschäftigenden Probleme in Angriff nahm, mit seinen Worten[1]) hier folgen möge: „Was nun die symbolischen Bücher anlangt, so glaube ich, daß es nur heißt: wir gründen uns auf die Bibel und nicht auf die Tradition; aber nicht: wir gründen uns ganz und gar auf die Bibel. Und wenn es auch so dastände, so ist mir das Symbol doch nicht so bindend, und es ist Menschenwerk, und ein unbedingtes Halten daran würde uns in die Lage der katholischen Kirche bringen. Insofern die protestantische Kirche auf dem Symbol beruht, kann sie nicht Dauer haben, und es ist besser, sie vollzieht Reformation fortwährend in sich selbst, als daß sie einmal durch Revolution auf einen anderen Grund gesetzt werde. Ich kenne das Symbol sehr wenig, aber auch der Abendmahlsbegriff in demselben ist nicht meine Ueberzeugung. Die Grenze zwischen Gotteswort und Menschenwort in der Schrift läßt sich ziehen, wenngleich ich überzeugt bin, daß dazu noch einige Jahrzehnte gehören. Aber der christliche Inhalt ist wohl zu unterscheiden von falschen historischen Angaben, sagenhaften Bestandtheilen und falschem Verständnis des Alten Testaments von neutestamentlichen Schriftstellern.“ Um nun über diese Punkte noch klarer zu werden, übernahm Ritschl in Bleeks neutestamentlichem Seminar eine Arbeit über die Citationsformel ἵνα πληρωθῇ bei Matthäus, Marcus und Johannes. Während Bleek diese sehr allgemein in dem Sinne auffasse, daß die Evangelisten damit nur haben sagen wollen, das alttestamentliche Wort finde bei dem betreffenden Factum irgend eine Anwendung, so will Ritschl nachweisen, daß sie vielmehr immer bestimmte Weissagungen in den citirten Stellen gesehen haben. Dieses Verhältnis sei allerdings nicht immer wirklich der Fall gewesen, aber ein grammatisch-historisches Misverstehen

1) An den Vater 21. 11. 40.

des Alten Testaments sei einem evangelischen Schriftsteller nicht übel zu nehmen.

Im weiteren Verlauf dieses dritten Semesters, in welchem Ritschl bei Nitzsch Dogmatik hörte und, indem er ihm jetzt auch vollständig zu folgen vermochte, trotz des beginnenden Zweifels an seiner Auctorität noch fortwährend durch ihn begeistert wurde, beschäftigten ihn besonders der rechte Begriff der Kirche und die richtige Vorstellung von der alttestamentlichen Prophetie. Auch über diese Punkte gab es manchen Streit mit Diedrich[1]), welcher an den „schalen Behauptungen der Orthodoxie“ festhielt und einmal gegen Graßmann und Ritschl ausfallend wurde. Darüber läßt dieser seinen Unmuth in einem Brief an den Vater „ausströmen“, weil er dem Freunde nicht in derselben Weise erwidern wollte. Das freundschaftliche Verhältnis zu Diedrich muß überhaupt allmählich sich gelockert haben. Die Wege beider Theologen schieden sich ja auch ferner immer mehr. Aber nach jahrzehntelanger Trennung hat Ritschl Diedrich noch einmal in Frankfurt aufgesucht, wo dieser eine Zeit lang Prediger einer separirten Gemeinde war, und hat sich damals mit ihm in freundlichem Austausch berührt. So lehrreich nun für Ritschl überhaupt die Anregungen gewesen sind, welche ihm die Auseinandersetzung mit einem durch Consequenz bestechenden, aber ihn im letzten Grunde innerlich abstoßenden Standpunkt zuführte, so mußte doch, je mehr ihn dieser Widerstreit beschäftigte, sein Urtheil über Hengstenberg an Schroffheit zunehmen. Bald beurtheilt er denn auch dessen Auffassung von Ekstase und Offenbarung als „durchaus oberflächlich und neben der abgetragenen bequemen Orthodoxie unwissenschaftlich. Wenn es nur recht monströs erscheint, so scheint es ihm um so göttlicher“. Und seinen Bruder Wilhelm lobt er, weil er wisse, Hengstenbergs Kritik des Alten Testaments, wie sie es verdient, zu würdigen. Durch dieses Zeug sei „Diedrich corrumpirt worden, der nun alle Leute bejammere, welche nicht den Pentateuch für mosaisch halten, und sich mit den gezwungenen Hypothesen und Vereinigungen die Augen verblenden lasse“[2]).

Im Uebrigen setzte Ritschl die Lectüre des Neuen Testaments ununterbrochen fort, indem er im Januar mit dem Studium des zweiten Korintherbriefs nach Rückerts Commentar beschäftigt war und gleichzeitig hoffte, in demselben Semester auch noch den Epheserbrief und die katholischen Briefe kennen zu lernen, so daß ihm dann von den Paulinen nur noch der Römerbrief übrig bleibe. Ferner las er Schleiermachers zwei

1) An den Vater 18. 1. 41.
2) An den Vater 18. 2. 41.

Sendschreiben an Lücke, die ihm Lust machten, die Glaubenslehre selbst durchzustudiren, da sie eine Menge von Punkten berührten, die ihn jetzt sehr beschäftigten, und über welche er von jenem Werke weitere Anregung und Aufklärung erwartete. Er hofft die Glaubenslehre demnächst in den Ferien kennen zu lernen, wenn er nach Stettin zurückgekehrt sei und die Bibliothek seines Vaters nach Herzenslust benutzen könne.

Denn inzwischen hatte dieser seinem Wunsche nachgegeben und ihm die Uebersiedelung an eine andere Universität gestattet, obgleich zuerst der Plan gewesen war, daß er vier Semester in Bonn bliebe. Aber Ritschl überzeugte sich immer mehr von der Nothwendigkeit und richtete immer dringender an seinen Vater das Anliegen, ihm zu gestatten, daß er bereits nach Ablauf seines dritten Semesters Bonn verlasse. Schon in dessen Beginn äußerte[1]) er die Neigung dazu. Dann kam er immer sehnlicher auf diesen Wunsch zurück. Er meinte, daß er Nitzsch und Bleek, die ihn allein in Bonn festhalten könnten, zu Ostern genügend „ausgeschöpft" haben werde, und daß die Anregung, die er von Nitzsch empfange, in jedem folgenden Semester geringer werden würde. Vor allem hoffte er aber, in seiner inneren Entwicklung, welche jetzt gerade in so stürmischen Wogen fortschritt, ein größeres Gleichgewicht zu erreichen, wenn er den Supranaturalismus, dem er anhing, ohne ihn doch schon allseitig begründet zu sehen, auch einmal durch andere als seine Bonner Lehrer vertreten hörte. Außerdem beklagte er sich über die Unmöglichkeit, in Bonn die zu seinem Studium nöthigen Bücher zu bekommen, da auf der Bibliothek nichts zu haben sei[2]) und die Professoren ihre Bücher selbst brauchten. Endlich hoffte er von einem durch den beabsichtigten Universitätswechsel bedingten früheren Zusammenkommen mit seinem Vater einen bedeutenden Einfluß auf sein weiteres Studium, wenn er sich auch von einer „kindischen Sehnsucht", möglichst bald die Eltern wiederzusehen, wie sie seine Mutter als Hauptgrund seines Wunsches Bonn zu verlassen vermuthet hatte, durchaus frei weiß. Gegen alle diese Erwägungen[3]), welche zum Uebergang auf eine andere Universität riethen, konnte er den Verlust des anregenden Verkehrs mit seinen Freunden in Bonn nur gering anschlagen. Und auch der Vater wußte seinen Gründen „keine absolut überwiegenden Gegengründe entgegenzusetzen", so daß er den Wunsch genehmigte, der ihm am Herzen zu liegen scheine[4]).

1) An die Eltern 24. 10. 40.

2) Ueber den damaligen Zustand der Bonner Bibliothek vgl. Ribbeck a. a. O. Bd. II, S. 250 f.

3) An den Vater 21. 11. 40; 23. 12. 40.

4) Der Vater an R. 4. 1. 41.

Als die Universität, welche Ritschl jetzt hätte besuchen können, kam außer Halle nur Berlin in Betracht. Diese Wahl hätten die Eltern gern gesehen, da die Entfernung von Stettin am geringsten war, da ferner in Berlin viele Verwandte ansässig waren, und gerade jetzt auch dort der Bruder Wilhelm studiren wollte. Außerdem mochte der Vater von den berühmten Kanzelrednern der Hauptstadt fördernden Einfluß auf die religiöse Entwicklung seines Sohnes erwarten, dem er jedoch die Wahl völlig anheim stellte. Aber Ritschl war von Anfang an für Halle entschieden. Häufiger Umgang mit vielen Verwandten war ihm eher ein Grund Berlin zu meiden, vor allem scheute er sich vor den dort zu erwartenden Zerstreuungen, die ihn vielleicht verhindern würden recht arbeiten zu lernen. Ferner hatte er zu den beiden theologischen Zugkräften Berlins, Hengstenberg und Neander, kein Vertrauen. Gegen jenen meinte er, wenn er seine Vorlesungen hörte, eine fortwährende innere Polemik ausüben zu müssen, über den anderen hatte er so viel erfahren und an Studenten seiner Richtung beobachtet, daß er glaubte schließen zu dürfen, er sei im Begriff von der Kirche ziemlich lau. Daß er hierin aber entscheidende Anregung empfange, empfand er damals, wie wir schon gesehen haben (s. o. S. 36), als ein dringendes Bedürfnis für seine weitere theologische Entwicklung. Und gerade über die Bedeutung der Kirche erwartete er von Julius Müller bessere Belehrung. Außerdem zog ihn der Ruf von Tholuck und Erdmann nach Halle.

Obgleich Ritschl später, als er in Halle einen ihn durchaus befriedigenden Verkehr gefunden hatte, im Rückblick auf die Bonner Studienzeit behauptete, er habe sich in Bonn nie recht heimisch gefühlt, so bestätigen doch die gleichzeitigen Berichte von da dieses Urtheil nicht ganz. Denn an anregendem und angenehmem Verkehr mit gleichaltrigen Freunden und in Familien, welche ihn freundlich aufnahmen, hat es ihm dort keineswegs gefehlt. Wir kennen schon den Kreis pommerscher Studenten, deren wissenschaftlicher Austausch Ritschls theologische Entwicklung nicht unwesentlich gefördert hat Außer mit diesen war er von Anfang an mit Wilhelm Krafft aus Köln (jetzt Consistorialrath und Professor in Bonn) befreundet, mit welchem zusammen er im ersten Semester dieselben Vorlesungen gehört hatte. Andere Freunde, wie Kraffts Vetter Graeber aus Barmen, werden seltener genannt und haben Ritschl jedenfalls nicht näher gestanden. Dieser hat den eigentlich studentischen Formen geselligen Zusammenseins nie besonderen Geschmack abzugewinnen gewußt. Dem Verbindungswesen mit dem Zwang, den es mit sich führt, widerstrebte sein

ausgeprägter Trieb nach Freiheit und Selbständigkeit. Gegen reichliches Trinken hatte er eine starke Abneigung, und fünf Wochen nach seiner Ankunft in Bonn berichtete er der Tante Krause, er habe noch keine Kneipe besucht.

Von Familien war es vor allem die von Friedrich Ritschl, in welcher Albrecht Abends, so oft er wollte, willkommen und am Sonntag Mittag ein ständiger gern gesehener Gast war. Die Liebe und Freundschaft, welche er von diesen Verwandten erfuhr, rühmt er in seinen Briefen oft dankbaren Herzens, und andererseits bezeugt der Vetter bereits nach einigen Monaten Ritschls Eltern, daß dieser ihm und seiner Frau durch sein gemüthliches kindliches Wesen ein lieber Hausgenosse geworden sei[1]), und daß es ihnen einmal nahe gehen werde, von ihm Abschied zu nehmen[2]). Dieses Verhältnis gegenseitiger Zuneigung und Freundschaft gewann nur an Reiz dadurch, daß Ritschl mit der jugendlichen Frau seines Vetters nicht immer derselben Meinung war. In der Cousine wollte der lebhafte Student lieber die gleichaltrige Verwandte, als die ihm doch in manchen Beziehungen überlegene Frau Professorin sehen. Als Auctorität vor allem wollte er sie gar nicht anerkennen. Er sagt, er müßte nicht Albrecht Ritschl sein, wenn er es litte, daß sie ihm als solche entgegentrete, und ihr nicht unverhohlen seine Meinung zu erkennen gebe. Zu seinem Vetter hatte er volles Vertrauen. Zwar empfand er es bisweilen schwer, daß der feinsinnige ästhetisch gerichtete Philolog den theologischen Interessen, die sein ganzes Denken und Streben erfüllten, nur wenig Verständnis und Schätzung entgegenbrachte, aber er bekannte ihm doch, lange ehe er damit seinem Vater gegenüber hervortrat, seinen Lieblingswunsch, einmal die akademische Laufbahn einzuschlagen[3]). Und der einsichtige Menschenkenner, welcher so manchen seiner Schüler mit sicherer Erkenntnis seiner Begabung auf denselben Weg geleitet hat, im Allgemeinen aber vor der Selbstüberschätzung warnte, in der nur zu viele mittelmäßige Kräfte sich dieser Laufbahn vorschnell zuwandten[4]), konnte die Absicht seines Vetters nur billigen und war bereit, ihn mit seinem Rathe darin weiter zu unterstützen. Indem wohl auf seine Veranlassung hin Ritschl zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung nun auch den Erwerb philologischer Kenntnisse für nothwendig hielt, hat er im Sommer 1840 bei ihm ein Colleg über die Frösche des Aristophanes gehört, darüber aber bemerkt, daß er „für

1) Die Mutter an R. 15. 4. 40.
2) Der Vater an R. 13. 4. 40.
3) An die Mutter 6. 3. 40.
4) Vgl. Ribbeck a. a. O. I, S. 254.

ein genaues Treiben der Philologie kein Penchant habe", so nützlich es ihm auch sei, sich einmal wieder mit dem Alten beschäftigen zu müssen[1]).

Sonst stand von älteren Personen Ritschl am nächsten eine Frau von Szczepanska, eine wohlwollende, liebenswürdige und, wie es scheint, originelle ältere Dame, zu der er bald als zu einer mütterlichen Freundin aufblickte. Den Zutritt zu ihr fand er wohl durch die Vermittlung seiner Verwandten, obgleich er auch mit ihrem Sohne von Anfang an bekannt (s. S. 22), aber doch nie nahe befreundet gewesen ist. Die Mutter besuchte er dagegen oft und gern, sprach mit ihr vertrauensvoll über alles, was ihm nahe ging, holte ihren Rath, besonders in seinen wirthschaftlichen und häuslichen Angelegenheiten, ein und ließ sich gern durch allerlei Aufmerksamkeiten von ihr verziehen. Auch noch in einigen anderen Familien, wie in der des Mediciners Naumann, fand Ritschl Verkehr und einige Male Gelegenheit zu tanzen. Später behauptete er gern, in seiner Jugend jungen Damen gegenüber sehr schüchtern gewesen zu sein. Damals sprach er sich im Allgemeinen dahin aus, daß diese Vergnügungen ihm gleichgültiger seien, als er sich vorgestellt habe. Aber wenn er auch bei solchen Gelegenheiten seine hohen Ansprüche interessante Unterhaltung zu finden nicht immer befriedigt sah und dann immer leicht mit dem Urtheil, daß es langweilig gewesen sei, bei der Hand war, so hat ihm doch in anderen Fällen diese Art von Geselligkeit wohl behagt, und er hat sich zeitlebens ein offenes Herz für jugendliche Fröhlichkeit bewahrt. Wie sehr sein Gemüth überhaupt harmloser Freude und tiefer Empfindung zugleich zugänglich war, und wie unbefangen und lebendig er solche Eindrücke zu äußern verstand, das möge die anmuthige Beschreibung zeigen, welche er 1840 von seinem Weihnachtsfest gegeben hat[2]):

„Ich habe das Fest recht freudig und in Erinnerung an Euch verlebt, nicht mit eigentlicher Sehnsucht. Denn die Gedanken an Euch concentrirten sich in die Hoffnung des Wiedersehens zu Ostern. Am 24sten war erst die Bescheerung bei Ritschls, wo ich mit den Denkwürdigkeiten von Arndt, einer Börse und einer großen Wurst beschenkt wurde. Dann gingen wir alle zu Professor Naumann, wo ich einmal wieder die freudige Erwartung und dann den jubelnden Tumult der Kinder erlebte und die Seligkeit der schenkenden Eltern sah. Zwar wurde meine eigne Freude daran einen Augenblick getrübt durch den Gedanken: es sind nicht deine Eltern, nicht deine Geschwister. Doch unterdrückte ich die nicht zu erfüllende Sehnsucht und erfreute mich der Liebe, welche ich hier erfuhr.

1) An den Vater 29. 5. 40.
2) An die Eltern 26. 12. 40.

Naumanns sind so überaus gütig gegen mich, daß ich mich in ihrem Hause ganz wohl und unbefangen fühle. Ich trug denn auch hier meine Geschenke davon, Pfefferkuchen, ein Feuerzeug, einen Kalender und eine Flasche Punschessenz. Der Abend verging recht angenehm, ich konnte einmal wieder mit Kindern spielen. Gestern am ersten Feiertage waren wir Landsleute den ganzen Tag zusammen. Die Predigt von Wichelhaus über die Weihnachtsfreude verbreitete sich nicht über deren Inhalt, sondern über die Hindernisse, wobei denn sein beliebtes Moralisiren nicht ausblieb. Mittag aßen wir alle auf meiner Stube und putzten nach Tische einen großen Baum mit allem erforderlichen Schmucke aus. Er hängt hübsch voll vergoldeter Nüsse und Aepfel. Bis zur Dunkelheit spielten wir ein Spiel mit Nüssen, wo ich den andern fast alles abgewann. Um halb 7 richteten wir nun unsere Bescheerung an. Der Baum mit 30 Lichtern stand auf der Erde, unter 5 bezeichneten Tüchern wurden die Geschenke für einen jeden verborgen. Der Anblick des wunderschönen hellen Baumes machte mich um 10 Jahre jünger, wir tanzten und sprangen vor Wonne. Hättet Ihr es nur sehen können! Um eine kleine Befriedigung für unsere Mühe auch im Lobe anderer zu haben, riefen wir den Philister mit Zubehör hinein, die denn nicht genug sich über den Glanz freuen konnten. Ein Weihnachtsbaum ist hier in Bonn eine Seltenheit. Heute Abend, wo ich meine Freunde mit Spickgans (womit ihn seine Mutter stets zu Weihnachten versah) und Punsch tractire, wollen wir die Lichter noch einmal anzünden. Morgen Vormittag werde ich nach Köln zu meinem Freunde Krafft fahren."

Den zuletzt erwähnten Entschluß hat Ritschl denn auch ausgeführt. Er besuchte von Bonn aus öfter und immer sehr gern das gastliche Haus der Mutter dieses Freundes zu Köln. Zum ersten Male war er mit Krafft in dessen Heimath im Winter vorher bei Gelegenheit des Carnevals gewesen und hatte damals schon die Liebe der würdigen Consistorialräthin so sehr gewonnen, daß er sie seine zweite Mutter nennen möchte, und seine „erste" ermahnte deswegen nicht eifersüchtig zu werden[1]). Bei dieser Gelegenheit bemerkt er im Allgemeinen[2]), es scheine in seinem Charakter zu liegen, daß er sich sehr gern und leicht an ältere Personen anschließe und namentlich sich gern bemuttern lasse. Der eignen Mutter macht er aber damit nur die größte Freude. Sie meint, daß, wenn ihr Sohn sich die Theilnahme würdiger Frauen erwerben könne, ihre Liebe zu ihm

1) An den Vater 28. 4. 40.
2) An A. Krause 1. 5. 40.

blos eine Art von Rechtfertigung gewinne, die ihr nur wohlthuend sein könne[1]).

Die Stadt Köln selbst mit ihren Kunstdenkmälern machte auf Ritschl einen mächtigen Eindruck. Schon als er das erste Mal bei dem Carneval dort war, flößten ihm mehr Interesse als der berühmte Narrenzug und das bewegte Treiben auf den Straßen die prächtigen Kirchen ein, vor allem der Dom, obgleich dessen damalige Gestalt seine künftige Vollendung kaum ahnen ließ. Bei dem Anblick des unfertigen Gebäudes ist Ritschls höchster Wunsch nur der, daß das Mittelschiff in derselben Höhe, wie der Chor, erst hergestellt sein möchte, dann will er gern auf die Pracht der hohen Thürme verzichten[2]). Blos um der Kirchen willen, die er jenes erste Mal noch nicht alle hatte kennen lernen, schreibt Ritschl, müsse er expreß noch einmal nach Köln. Und so begleitete er denn auch schon einige Wochen später, in den Osterferien, Krafft wiederum in seine Heimath. Zwar hatte er zuvor größere Reisepläne gehabt und daran gedacht, in dieser Zeit Belgien kennen lernen zu können. Aber dazu reichten doch die 20 Thaler nicht, welche er im Laufe des Winters bei einem halbjährigen Wechsel von 200 Thalern erspart hatte, und auf die er nicht wenig stolz war. Im Scherz hat er diese Summe auch einmal seinem Vater angeboten, daß er im Sommer eine von ihm beabsichtigte Reise nach Bonn machen könne. Diese kam dann freilich deshalb nicht zu Stande, weil die in Folge des Thronwechsels gesteigerte Geschäftslast dem Bischof eine längere Entfernung von Stettin unmöglich machte. Ritschl suchte also seine Ferienerholung in einem 14tägigen Ausflug an den Niederrhein, der ihn zuerst nach Köln führte. Hier richtete er außer auf die Kirchen sein Augenmerk namentlich auf den Katholicismus überhaupt, von dem er dort mancherlei kennen lernte, wovon er in Bonn doch noch nicht ebenso viel Erfahrung hatte machen können. Zwar hat er auch dort schon von Anfang an dem Katholicismus seine Aufmerksamkeit zugewandt. An einem der ersten Tage hospitirte er in der Kirchengeschichte bei seinem späteren Freunde D. Hilgers, welcher Luthers Leben erzählte, bei einigen dogmatischen Punkten harmlos vorüberging und auf die Reformation nicht schimpfte, wie Ritschl es erwartet hatte. Dieser bemerkt aber, daß die katholischen Zuhörer dabei so unaufmerksam und plauderhaft seien, wie man es in den Hörsälen der evangelischen Theologen wahrzunehmen nie Gelegenheit habe[3]). Als er um dieselbe Zeit in Bonn zum ersten

1) Die Mutter an R. 13. 5. 40.
2) An den Vater 28. 4. 40.
3) An den Vater 21. 11. 39.

Mal die katholische Kirche besuchte, erregte die Messe in ihm einen „unheimlichen und niederdrückenden Eindruck“, indem er „die Gemeinde ganz unthätig, wahrscheinlich auch untheilnehmend sah“. In Köln hat er sich dann bei einem Hochamt, welchem er ganz in der Nähe beiwohnte, nur an der schönen Musik erbaut, während er sich über die Gleichgültigkeit des Publicums, die Tracht, Haltung und Obliegenheiten der Geistlichen in herber, aber bezeichnender Weise äußerte[1]). Gleichen Widerwillen sprach er einige Zeit später gegen die „abergläubische Verehrung der Monstranz“ aus, als er von der Fronleichnamsprocession erzählte, der er mit seinen Freunden aus dem Fenster seiner Wohnung zugesehen hatte[2]). Allein bei seinem längeren Aufenthalt zu Köln gewann er doch im freundlichen Verkehr mit einer ihm bekannten Familie, in der die Frau eine eifrige Katholikin war, „die Ueberzeugung, daß man in seiner menschlichen Unvollkommenheit auch als Katholik ein guter Mensch und ein guter Christ sein kann. Die meiste Schuld aber an der Entfernung des Volkes vom Heile in Christo liegt an den heillosen Pfaffen, von denen ich in Köln mehrere merkwürdige Geschichten gehört habe“[3]).

Von Köln aus reiste Ritschl noch auf einige Zeit nach Barmen, wo er die Gastfreundschaft des Pastors Graeber, des Vaters seines Freundes, genoß. Hier lernte er den Wupperthaler Pietismus kennen, besonders durch eine Predigt von Krummacher, die er in Elberfeld hörte. Diese gefiel ihm gar nicht, aber er spricht wohl nur das dort gehörte Urtheil nach, wenn er seinem Vater erklärt, daß Krummachers beste Zeit vorüber sei. Weitere Aufklärung über das Wupperthal erhielt er auf dem Rückwege von seinem Reisegenossen Rudolf Stier, der damals in Wichlinghausen bei Barmen Pastor war, und wie Ritschl sagt, im Wupperthal einen unparteiischen Beobachter abgab.

Die Reiselust, welche Ritschl eigentlich nur während dieser ersten Studentenzeit eigen gewesen ist, richtete sich, nachdem ihr in den Osterferien nur eine bescheidene Ausdehnung vergönnt gewesen war, für den Herbst 1840 auf ein für damalige Zeiten recht weites Ziel, die Schweiz und Oberitalien. Schon im ersten Bonner Semester hatte er seinem Vater sehr bestimmt erklärt, im nächsten Herbst müsse er in die Schweiz[4]). Er hielt diesen Plan fest und gewann denn auch des Vaters Einwilligung und einen Zuschuß von 50 Thalern dazu. Durch nähere und weitere Ausflüge in die Bonner Umgegend, welche er mit seinen Freunden unter-

1) An den Vater 5. 3. 40.
2) An die Eltern 29. 6. 40.
3) An den Vater 28. 4. 40.
4) An den Vater 7. 1. 40.

nahm, bereitete er sich schon zeitig auf die bevorstehenden ihm ungewohnten Strapazen vor. Und dessen bedurfte er auch, da ihm noch im Winter vorher eine gewisse Abneigung gegen größere körperliche Anstrengungen und gegen die Unbilden der Witterung eigen war. Die Schweizerreise selbst hat dann vom 28. August bis zum 23. October gedauert. Nach ihrer Beendigung hat Ritschl sehr sorgsam und eingehend eine anziehende Beschreibung seiner Erlebnisse verfaßt, welche bei den Seinigen in Stettin und bei anderen Verwandten und Bekannten vielen Beifall fand. Die Genossen, mit welchen er zusammen gereist ist, haben mehrfach gewechselt. Ritschl, Graßmann, Hoffmeister und ein anderer Stettiner, welcher von Berlin her in Bonn zu ihnen gestoßen war, trafen in Heidelberg mit anderen pommerschen Freunden zusammen, zu denen der Mediciner Carl Focke (jetzt Arzt in Coblenz) gehörte. Die so auf 7 Personen angewachsene Reisegesellschaft wandte sich von Heidelberg aus dem Süden zu. Die Gefährten Ritschls zog es zunächst nach Baden-Baden, wo sie ihr Glück im Spiele versuchen wollten. Ritschl war der einzige, der sich davon fern hielt. Nachdem er zuerst allerdings mit Interesse die Roulette angesehen hatte, wurde ihm das Treiben auf die Dauer immer langweiliger, bis endlich die Genossen, von denen die meisten freilich verloren hatten, auch davon abließen. Danach trennte sich die Reisegesellschaft in mehrere Gruppen, da, wie oft in solchen Fällen, keine Einigkeit über einen gemeinsamen Reiseplan zu erzielen war. Ritschl blieb während der ganzen Reise bis zur Rückkehr nach Deutschland nur mit Focke zusammen, zuweilen begegneten sie aber wieder den übrigen Freunden, und manche Strecken haben sie auch in Gemeinschaft noch anderer Gefährten zurückgelegt, welche sich ihnen verabredetermaßen oder zufällig angeschlossen hatten. Durch schlechtes Wetter waren sie oft behindert, Ritschl dazu noch im Anfang durch verletzte Füße und später durch Zahnschmerzen. Dennoch vermochten solche Störungen die jugendliche Freude und frische Empfänglichkeit für all das Schöne nicht zu beeinträchtigen, was Kunst und Natur in buntem Wechsel darboten. Die Bekanntschaft mit den Münstern von Straßburg und Freiburg, von Basel und Bern, mit dem Dom, der Oper, der Brera, der Ambrosiana in Mailand, die Besteigung des Rigi und des Faulhorns, die Wanderung durch das Berner Oberland von Lauterbrunnen über Grindelwald nach Meyringen, der Uebergang über den Brünig, den Gotthard, den Splügen, der Weg durch die Thäler der Reuß, des Ticino, des Rheins, die Fahrten auf dem Thuner und dem Vierwaldstätter See und auf dem Lago di Lugano, di Como und Maggiore, der Anblick der schneebedeckten Alpen und Gletscher und der üppigen italienischen Vegetation, das Leben in fremdem Lande und die Verständigung in fremder Sprache,

der sie mit lateinischen Worten und Wendungen nachhalfen, die bald gewonnene Fertigkeit, sich gegen Uebervortheilung durch geschicktes Accordiren und Handeln zu schützen, schnelle und angenehme Bekanntschaften mit Fremden, so in Mailand mit dem Professor Menini, einem Bekannten Friedrich Ritschls, dem er dann von Albrecht schrieb: Egli è un angelo di bontà é ha assai d'ingenio, und in Campo dolcino mit einem Herrn von König aus Stuttgart, als dessen Gäste sie einen Abend verlebten, und dessen schöne Tochter Adelheid ihnen dieses Zusammensein besonders anziehend erscheinen ließ: alle diese Erlebnisse, Eindrücke und Erfahrungen wurden mit offenem Herzen und freiem Gemüthe aufgenommen und angeeignet. Der Gewinn, welchen Ritschl von dieser Reise in erprobter körperlicher Kraft und Gewandtheit, bereicherter Anschauung, vermehrter Lebenserfahrung und erhöhter Kenntnis von Ländern und Leuten davongetragen hat, der Einfluß aller der bildenden Eindrücke, die damals auf seine ganze geistige Entwicklung in so ganz anderer Art, als das stille Studium in Bonn eingewirkt haben, waren ein schöner Erfolg des ganzen Unternehmens, welchen auch seine Eltern freudig anerkannten. Die Mutter freilich war vor allem froh darüber, daß alles glücklich vorbei war. Denn trotz der guten und beruhigenden Nachrichten, die inzwischen zweimal von dem Sohne eingelaufen waren, hatte sie doch in ständiger Angst um ihn gelebt und für diese nachträglich in manchen Mittheilungen des Reiseberichts eine Rechtfertigung finden zu können gemeint.

Kapitel III.

Die Studienzeit in Halle.

1841 – 1843.

Der Uebergang Ritschls auf eine andere Universität führte in den Ferien seine erste Rückkunft in das Vaterhaus mit sich. Das innige Verhältnis des Sohnes zu den Eltern war das alte geblieben, und in seiner Übereinstimmung mit ihnen sahen beide Theile eine große Garantie für die künftige Zeit. Zwar scheint die größere Selbständigkeit, mit der er jetzt sein Urtheil geltend machte, vor allem seine scharfe Redeweise den Eltern ungewohnt gewesen zu sein. In ihrem ersten Briefe nach

Halle[1]) ermahnt ihn die Mutter zu größerer Sanftmuth, und er selbst[2]) bittet um dieselbe Zeit den Vater, seine Urtheile über die neuen Erfahrungen in Halle ihm nicht übel zu nehmen. Urtheilen sei einmal seine schwache Seite, die er ihm offen darlege, damit er daran mäkeln könne, soviel er wolle. Nur möge er sie nicht mit Stillschweigen abfertigen. Das Ferienleben in Stettin muß mancherlei gesellige Freuden gebracht haben. Wie die Schwester Marie schreibt, bedauerten alle jungen Mädchen des Bekanntenkreises, daß die liebenswürdigen Studenten so bald wieder geschieden seien. Wieweit Ritschl von dem Umgang mit seinem Vater, von dem er sich so viel versprochen hatte, Vortheil für sein Studium gehabt hat, und welchen Gebrauch er von seiner Bibliothek gemacht hat, ist nicht mehr festzustellen. Nur scheint er seine Absicht Schleiermachers Glaubenslehre zu studiren damals nicht ausgeführt zu haben. Denn auf der Durchreise nach Halle vermochte er sich mit seinem philosophisch sehr interessirten Vetter Lancizolle in Berlin nicht zu verständigen, der sich selbst für einen Schleiermacherianer erklärte. Ritschl stellte ihm seiner damaligen Auffassung gemäß „das Dilemma zwischen Philosoph und Theolog so, daß die einen sich auf die Bibel stützten, den anderen dieselbe gleichgültig sei". Das wollte Lancizolle nicht gelten lassen. Und Ritschl versprach, ihm über ein Jahr weiter Bescheid geben zu wollen. In Berlin hospitirte er damals bei Neander im Römerbrief, fand aber gar kein Gefallen an der Vorlesung. Dagegen rühmt er zwei Predigten von Lisco und Hoßbach, die er gehört hatte. Die große Stadt selbst machte ihm damals zuerst den unheimlichen Eindruck, den er seitdem oft bestätigt hat und überhaupt nie losgeworden ist, so oft er auch dort war. Er sehnte sich von Berlin weg und begann dann um so freudiger die glückliche und befriedigte Zeit seines Aufenthalts in Halle, durch das Leben mit den Seinigen „recht gestärkt und muthig der Erde Glück, der Erde Leid zu tragen"[3]).

In Halle boten sich Ritschl reichere Anregungen dar, als er sie in Bonn erfahren hatte. Das wissenschaftliche Leben war dort mannigfaltiger gestaltet und belebt, die Gegensätze der verschiedenen im Streite liegenden Richtungen der Zeit standen sich schroffer gegenüber. Elf Jahre waren vergangen, seit Gerlach in der Evangelischen Kirchenzeitung die rationalistische Lehrweise der Theologen Gesenius und Wegscheider denunciirt und dadurch nicht nur die von Friedrich Wilhelm III. angeordnete

1) Die Mutter an R. 8. 6. 41.
2) An die Eltern 9. 5. 41.
3) An die Eltern 9. 5. 41.

Untersuchung dieses Falles veranlaßt, sondern auch bei der Menge der Studentenschaft einen Sturm des Unmuths gegen seinen Gesinnungsgenossen Tholuck entfesselt hatte[1]). Inzwischen war es aber diesem gelungen, durch die persönliche Anziehungskraft, die er besaß, für den von ihm vertretenen pietistischen Supranaturalismus immer breiteren Boden zu gewinnen. Seit 1839 stand ihm Julius Müller, und seit 1840 wieder der einige Jahre zuvor seines Extraordinariats enthobene Altlutheraner Guericke zur Seite. Tholuck und Müller waren jetzt die eigentlichen Zugkräfte der Halleschen theologischen Facultät. Der Einfluß von Wegscheider und Gesenius nahm dagegen in demselben Maße ab, als die allgemeine Stimmung des Zeitalters in fortschreitender Wandlung die Fühlung mit der einst herrschenden rationalistischen Richtung verlor. Dem gelehrten und verehrungswürdigen Thilo war aber nie eine ausgedehnte Lehrwirksamkeit beschieden gewesen.

Tholuck und Müller übten indessen keineswegs einen unbeschränkten Einfluß auf die theologische Jugend aus, welche von ihnen zu lernen beflissen war. Ihren Einwirkungen hielten ein kräftiges Gegengewicht die der Hegelschen Richtung angehörenden Philosophen Hinrichs, Schaller und Erdmann. Noch stand das geistige Leben Deutschlands unter der Zauberwirkung und dem Banne der absoluten Philosophie. Auch die Theologie hatte dieser ihren reichlichen Tribut gezollt. Schien die Hegelsche Speculation doch das alte kirchliche Dogma, auf welches die Romantik wieder Werth legen gelehrt hatte, endgiltig gegen die kritischen Angriffe des Rationalismus sicher gestellt zu haben. Wegen dieses scheinbaren Erfolges, sowie überhaupt wegen ihrer conservativen Tendenz, genoß jene Philosophie eine Zeit lang die ausschließliche Gunst gewichtiger Persönlichkeiten und maßgebender Kreise, vor allem der preußischen Regierung selbst. Aber neben den Althegelianern, die in solchem Sinne wirkten, war bereits die neue Generation von Anhängern Hegels emporgekommen. Dieselben Mittel des dialektischen Welterkennens, mit denen die ältere Richtung die bestehenden Mächte zu schützen unternahm, stellten diese Junghegelianer in den Dienst eines revolutionären Strebens. 1835 erschien das Leben Jesu von Strauß, 1841 das Wesen des Christenthums von Feuerbach. Inzwischen begann Ruge seit 1838 die Halleschen Jahrbücher herauszugeben, deren antireligiöse Bestrebungen der bald danach aufkommenden Bewegung der Lichtfreunde den Boden bereiteten.

Diese Erscheinungen erschütterten schnell den bisherigen Glauben weiter Kreise an den Segen der Hegelschen Philosophie und beschleu-

1) Vgl. Witte, Das Leben D. Tholuck's II, S. 174—188.

Halle[1]) ermahnt ihn die Mutter zu größerer Sanftmuth, und er selbst[2]) bittet um dieselbe Zeit den Vater, seine Urtheile über die neuen Erfahrungen in Halle ihm nicht übel zu nehmen. Urtheilen sei einmal seine schwache Seite, die er ihm offen darlege, damit er daran mäkeln könne, soviel er wolle. Nur möge er sie nicht mit Stillschweigen abfertigen. Das Ferienleben in Stettin muß mancherlei gesellige Freuden gebracht haben. Wie die Schwester Marie schreibt, bedauerten alle jungen Mädchen des Bekanntenkreises, daß die liebenswürdigen Studenten so bald wieder geschieden seien. Wieweit Ritschl von dem Umgang mit seinem Vater, von dem er sich so viel versprochen hatte, Vortheil für sein Studium gehabt hat, und welchen Gebrauch er von seiner Bibliothek gemacht hat, ist nicht mehr festzustellen. Nur scheint er seine Absicht Schleiermachers Glaubenslehre zu studiren damals nicht ausgeführt zu haben. Denn auf der Durchreise nach Halle vermochte er sich mit seinem philosophisch sehr interessirten Vetter Lancizolle in Berlin nicht zu verständigen, der sich selbst für einen Schleiermacherianer erklärte. Ritschl stellte ihm seiner damaligen Auffassung gemäß „das Dilemma zwischen Philosoph und Theolog so, daß die einen sich auf die Bibel stützten, den anderen dieselbe gleichgültig sei". Das wollte Lancizolle nicht gelten lassen. Und Ritschl versprach, ihm über ein Jahr weiter Bescheid geben zu wollen. In Berlin hospitirte er damals bei Neander im Römerbrief, fand aber gar kein Gefallen an der Vorlesung. Dagegen rühmt er zwei Predigten von Lisco und Hoßbach, die er gehört hatte. Die große Stadt selbst machte ihm damals zuerst den unheimlichen Eindruck, den er seitdem oft bestätigt hat und überhaupt nie losgeworden ist, so oft er auch dort war. Er sehnte sich von Berlin weg und begann dann um so freudiger die glückliche und befriedigte Zeit seines Aufenthalts in Halle, durch das Leben mit den Seinigen „recht gestärkt und muthig der Erde Glück, der Erde Leid zu tragen"[3]).

In Halle boten sich Ritschl reichere Anregungen dar, als er sie in Bonn erfahren hatte. Das wissenschaftliche Leben war dort mannigfaltiger gestaltet und belebt, die Gegensätze der verschiedenen im Streite liegenden Richtungen der Zeit standen sich schroffer gegenüber. Elf Jahre waren vergangen, seit Gerlach in der Evangelischen Kirchenzeitung die rationalistische Lehrweise der Theologen Gesenius und Wegscheider denunciirt und dadurch nicht nur die von Friedrich Wilhelm III. angeordnete

1) Die Mutter an R. 8. 6. 41.
2) An die Eltern 9. 5. 41.
3) An die Eltern 9. 5. 41.

Untersuchung dieses Falles veranlaßt, sondern auch bei der Menge der Studentenschaft einen Sturm des Unmuths gegen seinen Gesinnungsgenossen Tholuck entfesselt hatte[1]). Inzwischen war es aber diesem gelungen, durch die persönliche Anziehungskraft, die er besaß, für den von ihm vertretenen pietistischen Supranaturalismus immer breiteren Boden zu gewinnen. Seit 1839 stand ihm Julius Müller, und seit 1840 wieder der einige Jahre zuvor seines Extraordinariats enthobene Altlutheraner Guericke zur Seite. Tholuck und Müller waren jetzt die eigentlichen Zugkräfte der Halleschen theologischen Facultät. Der Einfluß von Wegscheider und Gesenius nahm dagegen in demselben Maße ab, als die allgemeine Stimmung des Zeitalters in fortschreitender Wandlung die Fühlung mit der einst herrschenden rationalistischen Richtung verlor. Dem gelehrten und verehrungswürdigen Thilo war aber nie eine ausgedehnte Lehrwirksamkeit beschieden gewesen.

Tholuck und Müller übten indessen keineswegs einen unbeschränkten Einfluß auf die theologische Jugend aus, welche von ihnen zu lernen beflissen war. Ihren Einwirkungen hielten ein kräftiges Gegengewicht die der Hegelschen Richtung angehörenden Philosophen Hinrichs, Schaller und Erdmann. Noch stand das geistige Leben Deutschlands unter der Zauberwirkung und dem Banne der absoluten Philosophie. Auch die Theologie hatte dieser ihren reichlichen Tribut gezollt. Schien die Hegelsche Speculation doch das alte kirchliche Dogma, auf welches die Romantik wieder Werth legen gelehrt hatte, endgiltig gegen die kritischen Angriffe des Rationalismus sicher gestellt zu haben. Wegen dieses scheinbaren Erfolges, sowie überhaupt wegen ihrer conservativen Tendenz, genoß jene Philosophie eine Zeit lang die ausschließliche Gunst gewichtiger Persönlichkeiten und maßgebender Kreise, vor allem der preußischen Regierung selbst. Aber neben den Althegelianern, die in solchem Sinne wirkten, war bereits die neue Generation von Anhängern Hegels emporgekommen. Dieselben Mittel des dialektischen Welterkennens, mit denen die ältere Richtung die bestehenden Mächte zu schützen unternahm, stellten diese Junghegelianer in den Dienst eines revolutionären Strebens. 1835 erschien das Leben Jesu von Strauß, 1841 das Wesen des Christenthums von Feuerbach. Inzwischen begann Ruge seit 1838 die Halleschen Jahrbücher herauszugeben, deren antireligiöse Bestrebungen der bald danach aufkommenden Bewegung der Lichtfreunde den Boden bereiteten.

Diese Erscheinungen erschütterten schnell den bisherigen Glauben weiter Kreise an den Segen der Hegelschen Philosophie und beschleu-

1) Vgl. Witte, Das Leben D. Tholuck's II, S. 174—188.

nigten den Niedergang ihrer Herrschaft in dem Geistesleben der Zeit. Aber die studirende Jugend blieb zum großen Theil noch Jahre lang von den Bedenken gegen die absolute Speculation unberührt. Mit reger Empfänglichkeit gab man sich wie bisher dem schwierigen Studium hin. Mit Eifer und Mühe bemächtigte man sich der Herrschaft über die spröden, abstracten Gedanken des Meisters, und mit Selbstbewußtsein lernte man in seiner hochtönenden Phraseologie reden. Aber man erfuhr durch diese Schulung doch auch die segensreiche Zucht des strengen Denkens[1]), deren die deutsche Wissenschaft dringend bedurfte, um die zersetzenden Einflüsse der romantischen Weltanschauung zu überwinden. Man gewann eine formale Bildung, durch die man auch schwierigen Fragen gewachsen wurde. Man lernte arbeiten und eignete sich umfassende Interessen an. Denn das ganze Feld der Wissenschaft wurde durch das absolute Denken umspannt, und in allen Gebieten des Werdens wußte man die besonderen Verwirklichungen der Idee zu finden. So lag ein universalistischer Zug in dieser ganzen Geistesrichtung, welche auch den Angehörigen verschiedener Facultäten eine gemeinsame Grundlage gegenseitigen Verständnisses darbot und sie zu Mitarbeitern an demselben Werke machte, die gleiche Dialektik des Werdens in allen Theilen des geistigen Lebens zu entdecken und dieses dadurch in seinem eigenen Bestande zu erkennen.

Aber die Vielseitigkeit der Hegelschen Weltbetrachtung war im letzten Grunde doch nur Schein. Das Leben des Geistes ist zu reich, um durch eine Methode erschöpft zu werden, der nur ein einziges abstractes Schema zu Gebote steht. Gut begabte Individualitäten konnten auf die Dauer nicht in dieser Weltanschauung die innere Befriedigung ihres Strebens und Denkens finden. Sie konnten wohl einen jugendlichen Rausch erleben und sich eine Zeitlang in dem Bewußtsein wohlgefallen, daß das Welträthsel ihnen principiell gelöst sei, und daß sie in ihrer eigenen Arbeit aus diesem geistigen Besitz nur die Consequenzen zu ziehen brauchten, um ihre Pflicht gegen die Wissenschaft zu erfüllen. Sie mochten in diesem stolzen Gedanken auch durch die Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, welche dieselbe Begeisterung theilten, sich bestärken lassen. Aber wer einen Sinn dafür hatte, daß das geistige Leben sich niemals einem starren Dogmatismus ohne Schaden unterwirft, der mußte, sobald in ihm der Zweifel an dem Recht der absoluten Methode erwachte, sich mit freudigem Aufathmen von der Last der drückenden Fesseln befreien, die er einst bereitwillig seinem Denken hatte anlegen lassen. So sind die einen zwar von

1) Vgl. K. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 1856, S. 19.

ihrem Hegelschen Ausgangspunkte dazu fortgeschritten, jedem Gesetz die Botmäßigkeit aufzusagen. Sie haben die Freiheit nur als subjective Willkür zu fassen vermocht und haben zum Theil auch ihr praktisches Verhalten und Wirken durch diese neuerworbene fehlerhafte Theorie geregelt. Die anderen blieben, indem sie den Bann des speculativen Denkens durchbrachen, mit ihrem innersten Sein an das Gebot der Pflicht gebunden. In rastloser Arbeit, zumal durch ein eifriges und erfolgreiches Studium der Geschichte, fanden sie den Uebergang zur wahren inneren Freiheit. In dieser Kraft dienten sie mit selbstloser Treue ihrer Wissenschaft, und an die Schritte, die sie in ihrem Berufe zurücklegten, heftete sich der Segen ihres fruchtbaren Wirkens.

Zu diesen Charakteren gehörte auch Albrecht Ritschl. Er kam nach Halle, um Klarheit und Sicherheit seiner religiösen Überzeugung und seines theologischen Denkens zu finden. Noch war seine Stimmung ganz supranaturalistisch. Aber je mehr ihn diese Richtung selber ansprach, um so mehr sah er sich darauf hingewiesen, nach Gründen zu suchen, die ihn von dem Rechte seiner Denkweise wirklich überzeugten. Nitzschs Anleitung hatte ihm, so sehr sie ihn gefördert und ihm zugesagt hatte, doch eine sichere Begründung seines Standpunktes nicht zu geben vermocht. Dessen wurde er sich bewußt, als er die Hengstenbergschen Anschauungen kennen lernte. Aber diesen Typus der Theologie selbst stieß er mit elementarer Abneigung von sich. Nun war seine Hoffnung auf Müller und Tholuck gerichtet. Doch werden wir sehen, wie diese auf ihn keinen Einfluß mehr zu gewinnen im Stande waren. Wer durch Nitzsch nicht von dem Supranaturalismus überzeugt werden konnte, den vermochten auch die weniger hervorragenden Denker nicht dabei festzuhalten. So kam es, daß Ritschl seinen früheren Standpunkt verließ und auf einem neuen seine Stellung nahm. Zwar führte ihn der altersschwache Rationalismus in keine Versuchung sich ihm anzuschließen. Um so gefährlicher war ihm die Hegelsche Philosophie mit ihrer Klarheit und Consequenz. In Halle wurde er für sie gewonnen. Geistvolle Lehrer und das Studium solider wissenschaftlicher Werke führten ihn dieser Richtung zu, und sein Hallescher Freundeskreis, in welchem er einen überaus fördernden geistigen Austausch fand, lebte in derselben Atmosphäre. Dennoch hat Ritschl nie völlig den Standpunkt der absoluten Philosophie sich angeeignet[1]). Indem er in die Hegelsche Begriffswelt sich einlebte, wurde sie doch nur die Form seines Denkens. Seine innersten Überzeugungen zwang sie nicht in ihren Dienst. Denn den ethischen Kern seiner Weltanschauung

1) Lebenslauf.

hat er nie dem Intellectualismus preisgegeben. Und die Grenze seiner Religionsspeculationen bestimmte auf die Dauer das Herrenwort bei Matth. 11, 27.

Zunächst trat Ritschl Tholuck persönlich nahe. Dieser nahm ihn gleich sehr freundlich auf, ließ sich von ihm auf einem Spaziergang begleiten und bot ihm seine Bücher zur Benutzung an. Anfangs gefiel Ritschl auch Tholucks Vorlesung über den Philipper- und den Römerbrief. Er rühmt[1]), daß die dogmatischen und praktischen Bemerkungen, die jener einschaltete, der Sache immer ein neues Interesse geben. Ferner sprach ihn an, daß Tholuck nicht in den „hergebrachten, unverdauten, erbaulichen Phrasen dogmatisirte, wodurch keiner zur Einsicht gelange". Und endlich gewährte sein Lehrer ihm gerade dadurch Anregung, daß er die Ideen des Christenthums in Eine zu concentriren schien, welche wieder auf die anderen das nöthige Licht verbreite. Bald aber wich der günstige Eindruck, den ihm Tholuck zuerst gemacht hatte, einer anderen Beurtheilung. Da Ritschl sich zu dem Colleg über den Römerbrief mit Rückerts Commentar vorbereitete, bot ihm die Vorlesung selbst wenig Interessantes mehr. Er empfand es auch lästig, daß Tholuck sehr oft dieselben Bemerkungen an verschiedenen Stellen wiederholte[2]). „Als wenn er in den ersten Wochen allen Geist und alle Lebendigkeit erschöpft hätte," bemerkte er[3]) später, „schien er mit der Zeit die philologische Seite der Interpretation immer mehr zu vernachlässigen und den Sachinhalt weniger wissenschaftlich zu ergründen, als erbaulich zu umschreiben." Im folgenden Semester berichtet Ritschl zunächst beifällig von Tholucks Vorlesung über Moral und erkennt es dankbar an, daß er in seinen Vortrag anregende Bemerkungen und Anekdoten einflechte[4]). Später aber bezeichnet er seine systematischen Leistungen als confus und seine Behandlung der Moral als ungründlich[5]).

Auf Ritschls persönliches Verhältnis zu Tholuck hatte diese verminderte Befriedigung durch seine Vorlesungen zunächst noch keinen Einfluß. Er stand mit ihm vielmehr noch auf ganz gutem Fuße. Er freut sich, daß sein Lehrer Interesse an ihm nimmt, er geht mit ihm zusammen spazieren und spricht sich gegen ihn unumwunden über seine Studien und

1) An den Vater 5. 6. 41.
2) An den Vater 23. 6. 41.
3) Lebenslauf I.
4) An den Vater 30. 10. 41.
5) An die Eltern 27. 3. 42.

Ansichten aus. Einmal sagte Tholuck zu ihm: „Sie sind ein naiver Jüngling." „Ja," antwortete Ritschl, „damit kommt man auch am weitesten" [1]). Für die Anregungen, welche ihm dieser persönliche Umgang mit Tholuck gewährt hat, bezeugt Ritschl [2]) einige Jahre danach, daß er ihm vielen Dank schulde. Aber erst später hat sich, allerdings auf Grund jenes ersten Verkehrs, das Verhältnis gegenseitiger Sympathie und Achtung zwischen den beiden so verschiedenen Männern gebildet, welche vor allem durch ihren gesunden und urwüchsigen Humor eine Anziehungskraft auf einander ausübten und darin ein besonderes Band ihrer Gemeinschaft besaßen.

Zunächst trat jedoch allmählich eine gewisse Entfremdung zwischen Tholuck und Ritschl ein, welche nicht verwunderlich ist, da der Jüngere eben so ganz andere Wege einschlug, als sie der Ältere gehen lehrte. Diese Trennung blieb beiden nicht verborgen, ließ sich aber nicht einfach durch den guten Willen überbrücken. Da Tholuck sich nicht mehr wie früher um Ritschl bekümmerte, meinte dieser, daß er ihn vergessen habe [3]), erfuhr dann aber, daß Tholuck ihm wohl mit mehr Recht denselben Vorwurf machte. Die Beschreibung der Aussprache darüber mag er selbst berichten [4]): „Als ich neulich von ihm testiren ließ, sagte er: Sie haben sich ja so von mir zurückgezogen! Ich: O, ich habe Ihre Bibliothek fortwährend benutzt. Er: Aber mich selbst nicht. Ich: Dessen war ich nicht speciell bedürftig, und wollte Ihnen Ihre Zeit nicht rauben, übrigens habe ich immer gewartet, Sie würden mich mal einladen lassen. Er: Ich habe gewartet, Sie würden mal von selbst kommen. Ich: Da sind wir uns ohne unseren Willen aus dem Wege gegangen. Nun erklärte er mir, welches Interesse er an mir nehme, und ladet mich zum Spaziergang auf den folgenden Tag ein. Nach diesem Spaziergang habe ich ihn nicht wieder gesehen." Da Ritschl sich aber, wie er unmittelbar nach diesen Worten erklärt, Tholuck nicht aufdrängen wollte, und da er in den folgenden Semestern auch nicht mehr bei ihm gehört hat, so ist es nicht befremdlich, daß in Ritschls späterer Studienzeit nicht mehr so häufig wie früher Berührungen zwischen beiden vorgekommen sind. Indem Ritschl später über diese Entfremdung reflectirt, gibt er eine interessante Beurtheilung [5]) Tholucks, welche hier folgen möge: „Er geht

1) An die Mutter 10. 7. 41.
2) Lebenslauf.
3) An den Vater 20. 11. 41.
4) An den Vater 14. 4. 42.
5) Lebenslauf I.

mit zu vielen Studenten um, als daß er nicht halbjährlich mit denen, die er vorzieht, wechseln sollte. Es kommt ihm nicht darauf an, einen eigentlich wissenschaftlichen Einfluß auszuüben, sondern höchstens einen erbaulichen, und falls ihm nicht etwa geistreiche junge Leute recommandirt sind, diese zu verhöhnen. Wissenschaftlich ist Tholuck incommensurabel. Ich habe ihn sprechen hören, wie weiland die Hallischen Jahrbücher, und dann wieder wie einen Herrnhuter; er hat Hegelsche Einflüsse in sich aufgenommen, aber er kann den Gedanken nicht in seiner Reinheit festhalten, er kleidet ihn sogleich bildlich ein und nimmt ihm damit das Charakteristische. Der feste Mittelpunkt in ihm ist das Poetische, was man nur nicht nach seinen Versen in seinem Andachtsbuch messen muß, und eine Pietät, aber wogegen? gegen die Kirchenlehre? nein, gegen die Bibel? das läßt sich auch nicht sagen. Das Feste in ihm ist eben seine Subjectivität, die in vieler Beziehung liebens- und achtungswürdig ist, die aber in der Wissenschaft nur willkürlich, eklektisch ist, auch nicht einmal in ihrer negativen Stellung gegen andere wissenschaftliche Erscheinungen der Gegenwart einen festen Einheitspunkt hat. Darum ist mir Tholuck unheimlich gewesen, da man nie wissen konnte, wie weit er in eine Sache eingehen, wie weit er sie verspotten würde. Darum ist auch Tholuck viel bedeutender als Prediger, denn als Docent. Zwar ist seine Predigtweise auch etwas desultorisch und nicht frei von Manier, aber man merkt seinen Predigten an, daß er viel in seinem Innern erlebt und gekämpft hat, und dies Element muß den Zuhörer ergreifen, er mag wollen oder nicht."

Mehr noch als von Tholuck hatte Ritschl, als er nach Halle ging, von Julius Müller erwartet. Auch dieser stellte sich persönlich freundlich zu ihm, und Ritschl, der bei ihm zwei Semester hindurch praktische Theologie gehört hat und ebenso lange Mitglied seines homiletischen Seminars gewesen ist, freute sich mit ihm in nähere Beziehung getreten zu sein. Wenn er nun aber auch dankbar anerkannte, durch diese Lehrthätigkeit in angemessener Weise in das praktische Gebiet eingeführt zu sein[1]), und einmal unter dem Eindruck einer Predigt von Müller diesen als den ersten Prediger von denen, die er gehört habe, bezeichnete, welchen er seinem Vater an die Seite setzen möchte, so sah er sich doch gerade in den Erwartungen getäuscht, welche er auf ihn als dogmatischen Lehrer gesetzt hatte. Er fand Müller als Systematiker confus; vor allem aber erregte dieser seine Abneigung dadurch, daß er, um nicht dem Pantheismus anheimzufallen, sich ganz von Hegelschen Principien losgesagt hätte,

1) Lebenslauf I.

und sich in den schrecklichsten Inconsequenzen bewegte. Als solche nennt Ritschl die quantitative Vorstellung von Gottes unzähligen Eigenschaften und den gleichartigen Begriff der extensiven Unendlichkeit[1]). So hat er denn seine Vorlesung über Dogmatik, die er bei ihm zum zweitenmal hören wollte, nach 14tägigem Besuche wieder aufgegeben. Einige Zeit später tadelt er Müllers Forderung, daß die Philosophie, um den Hegelschen Pantheismus zu überwinden, bei Leibniz wieder anknüpfen, also sich auf eine Hypothese basiren solle, und sein Streben, „durch allerhand Reflexionsgewürz den verwesten Leib des orthodoxen Systems wieder schmackhaft zu machen"[2]). Auch Ritschls persönliches Verhältniß zu Müller ist ebenso wie das zu Tholuck mit der Zeit erkaltet. Er giebt[3]) als Grund dafür, daß er bei beiden in Miscredit gekommen sei, seine Naivität an, daß er theologische Bedenken gegen ihre Ansichten „vielleicht etwas zu hart" geäußert habe, und daß Klatschereien von Studenten über ihn diesen ungünstigen Eindruck wahrscheinlich noch vermehrt haben. Zwar, fügte er hinzu, habe er es nicht für möglich gehalten, daß diese Männer sich von rein wissenschaftlichen Bedenken hätten beleidigt fühlen, und daß sie derartige Einwendungen mit solchen vagen Titeln, wie Spiritualismus und Pantheismus, hätten abfertigen können. Während Ritschl aber mit Tholuck persönlich nie völlig auseinandergekommen ist, hat er zu Müller auch später nicht das Vertrauen wiederzugewinnen vermocht, welches er einmal verloren hatte.

So nahe wie Tholuck und Müller ist Ritschl in seiner Studienzeit Gesenius und Thilo nicht getreten. Er gedenkt ihrer indessen mit Sympathie und Anerkennung. Die Vorlesung von Gesenius über den Jesaias erschien ihm interessanter, als sie es wohl bei Bleek gewesen wäre, und über die „profanen Witze, die jener so ganz anspruchslos vorbrachte, mußte er herzlich lachen"[4]). Thilo fand er Anfangs „grundlangweilig", später zollte er seiner sorgfältigen historischen Gelehrsamkeit die höchste Achtung[5]) und bedauerte es, daß dieser Lehrer wegen seiner Kränklichkeit sich zu sehr zurückgezogen, und er ihm deshalb nicht habe näher treten und von ihm in seinen geschichtlichen Studien keine Unterstützung erfahren können[6]). Als er später dicht vor seiner Verheirathung

1) An den Vater 20. 11. 41.
2) An die Eltern 27. 3. 42.
3) Lebenslauf I.
4) An den Vater 5. 6. 41.
5) An die Eltern 27. 3. 42.
6) Lebenslauf.

außer anderen alten Papieren auch die Hefte verbrannte, welche er als Student in den Collegien „zum Theil sehr gut" nachgeschrieben hatte, nahm er allein dasjenige von Thilo über die Symbolik von der Vernichtung aus, weil „der gelehrte, milde und sehr bescheidene Mann ihm verehrungswürdig sei und bleibe" [1]).

Große Anregung verdankte Ritschl Erdmann. Dieser belebte sein in Bonn gänzlich zurückgetretenes philosophisches Interesse wieder, welches von nun an bei seinem scharfen Verstande immer mehr zu seinem Rechte kam. Er hatte in seinem ersten Semester in Halle in Erdmanns Religionsphilosophie hospitirt und sogleich einen imponirenden Eindruck von ihm empfangen [2]). Die Präcision des Ausdrucks und die scharfe Gedankenfolge befriedigten seine verständige Richtung, und seinen Supranaturalismus sah er unerwartet gestützt und beglaubigt durch die sonst so verachtete Philosophie. Zwar wird dieses spätere Lob durch den gleichzeitigen Bericht [3]) über die betreffende Vorlesung Erdmanns eingeschränkt: „Sein Vortrag reißt mit sich fort, und doch ist es nothwendig, bei diesen Experimenten (nämlich die logischen Fortschritte der Religion nachzuweisen) die Augen offen zu halten, damit er einem keinen Wind vormacht. . . . Mich befriedigt nie ganz, was er sagt, ich weiß noch nicht, warum." In dem folgenden Semester hat Ritschl Logik bei Erdmann gehört, und zuvor schon sah [4]) er sich durch seine privaten Studien auf die Nothwendigkeit hingewiesen, sich mit der Hegelschen Logik bekannt zu machen.

Als Ritschl im Jahre 1870 den ersten Band seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung herausgab, schrieb er in der Vorrede, er sei im dritten Semester seines akademischen Studiums sich darüber klar geworden, daß er für seine theologische Bildung vor Allem des Verständnisses der christlichen Idee der Versöhnung bedürfe. Er habe damals vergeblich gesucht, in der richtigen Weise specielle Anleitung zu diesem Zwecke zu erhalten. Diese Angabe wird allerdings nicht durch die vorhandenen Briefe aus Bonn bestätigt. Die Absicht das Dogma von der Versöhnung zu studiren wird vielmehr erst am 5. Juni 1841 in einem Briefe an den Vater erwähnt, in welchem Ritschl zugleich berichtet, er

1) An seine Braut 18. 2. 59.
2) Lebenslauf, I.
3) An den Vater 31. 7. 41.
4) Ebenda.

habe deshalb Anselms Schrift Cur Deus homo? und Tholucks Weihe des Zweiflers gelesen. Immerhin mögen ihm, da an der Richtigkeit jener Angabe nicht zu zweifeln sein dürfte, die Auseinandersetzungen mit Diedrich oder die Dogmatik von Nitzsch die erste Anregung zu der im vierten Semester in Angriff genommenen Beschäftigung gegeben haben. Diese richtete sich zunächst auf die Durcharbeitung des Klaiberschen Buches über die Versöhnung, welches Ritschl, da er in diesem Zusammenhange nur von „Versöhnungslehre" redet, vermuthlich in seiner ersten Gestalt vorgelegen hat[1]) und trotz seiner breiten Darstellung für ihn doch sehr lehrreich gewesen ist. Es hat ihm namentlich den Nutzen gebracht, daß er die Versöhnung „historisch auffassen" lernte. Dagegen fügt er hinzu, daß er sie „noch nicht dogmatisch gefaßt habe"[2]). Seine Meinung ist die: „Christus hat für uns den Tod übernommen, nicht als ein Strafleiden, sondern weil er zum Elend des menschlichen Lebens gehört. Indem wir an ihn glauben, sterben wir mit ihm, leiden also auch den Tod, aber als Strafe für die Sünden, und sind durch dies Abbüßen δίκαιοι. Hierin und in Christi Auferstehung liegt der Beweis a posteriori für den Sieg Christi über die Sünde und den Tod; aber inwiefern in dem Tod des sündlosen Christus die Besiegung der Sünde und des Todes liegt, das kann ich noch nicht begrifflich entwickeln."

In diesem Suchen nach einer sicheren wissenschaftlichen Überzeugung hat nun für Ritschl Baurs Lehre von der Versöhnung den entscheidenden Einfluß gewonnen. Dieses Buch gab seinem Interesse für die Hegelsche Philosophie, welches in ihm gleichzeitig durch Erdmanns Anregungen und durch die Beschäftigung mit Göschels Schriften geweckt worden war, die bestimmte historische Richtung. Auf Baurs Versöhnungslehre hatte ihn aber Tholuck hingewiesen, und Ritschl berichtet später[3]), daß er durch dieses Werk überhaupt erst einen Begriff von der Geschichte bekommen und die Bedeutung der Dogmengeschichte erkennen gelernt habe, deren Studium er sich seitdem mit Vorliebe zuwandte. Von der Fortsetzung seiner damaligen Studien über die Versöhnungslehre erzählt er aber dem Vater[4]) weiter, daß er sich in ihnen mit Lust und Freudigkeit bewege, während er doch mit jedem Schritt vorwärts erkenne, daß das noch zu

1) Chr. B. Klaiber, Die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen, 1823. Zweite Ausarbeitung unter dem Titel: Neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung, 1836. Vgl. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. u. 3. Aufl., I, S. 545.

2) An den Vater 23. 6. 41.

3) Lebenslauf.

4) An den Vater 31. 7. 41.

durchwandernde Gebiet so ungeheuer sei. Dieser Aussicht gegenüber sinkt jedoch sein Muth nicht. Er meint, das Semester scheine ihm vielleicht deshalb so rasch verlaufen zu sein, weil er einiges gelernt habe. Dann berichtet er, daß er außer Baurs Versöhnungslehre einen in dasselbe Gebiet gehörenden Aufsatz von Stier[1]) und das Buch von Göschel über die Gottmenschheit Christi[2]) gelesen habe und zu demselben Zwecke demnächst Göschels Hand- und Hülfsacten eines Juristen[3]) und Philippis Schrift über die oboedientia activa[4]) lesen wolle. Wie er es vorausgesehen habe, sei er durch das Dogma von der Versöhnung auf das ihm zu Grunde liegende von der Person Christi verwiesen worden, und deshalb werde er auch noch Dorners Christologie studiren. Er vermuthet, daß er so auch auf die anderen dogmatischen Artikel weiter geführt und in dieser Weise die Dogmatik nach dogmatisch-exegetischen und dogmengeschichtlichen Monographien durcharbeiten werde.

Seine Auffassung über die Versöhnungslehre selbst bezeichnet Ritschl als noch keineswegs abgeschlossen, da gerade ihre Spitze für ihn noch sehr „nebulos“ sei, und aus ihr nur erst einzelne Gedanken wie Klippen hie und da hervortreten. Dennoch will er dem Vater wieder mittheilen, was ihm von der Basis an weiter hinauf klar sei: „Die Gerechtigkeit Gottes darf nicht durch seine Gnade geschwächt werden. Vermöge jener verbindet er mit der Sünde die Strafe. Die Strafe wirkt beim Sünder ganz gegen ihre Absicht Verstockung, und diese würde in fortgehender Steigerung der Sünde die Vernichtung des Individuums herbeiführen. Um dies zu verhindern, muß die Sünde in der Art gestraft werden, daß sie im Individuum aufgehoben wird. Diese Sünden- (nicht Strafen-)vergebung gewährt der Tod Christi. Christus als Gottmensch ist die Totalität des Menschengeschlechts, bestimmt dazu, in jedem Menschen Person zu werden, so daß jeder in Lebens- und Todesgemeinschaft mit ihm treten soll. In dieser Gemeinschaft sterben wir mit ihm (2. Cor. 5, 15), wer aber gestorben ist, ist gerechtfertigt, von seinen Sünden frei (Röm. 6, 7). So bin ich an der Spitze angelangt, aber nur auf historischem Wege, denn das ist mir noch nicht klar, inwiefern ›ein Tod den andern fraß‹,

1) R. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis, 1. Samml. 1824; 2. Samml. 1828. Vgl. R. a. a. O. S. 603.

2) K. Fr. Göschel, Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und dem Gottmenschen, 1838.

3) Göschel, Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen, Bd. I, Nr. 35: Das Strafrecht und die christliche Lehre von der Satisfaction, S. 468—494. Vgl. R. a. a. O. S. 635.

4) Fr. A. Philippi, Über den thätigen Gehorsam, 1841.

d. h. Christi Tod die Macht des Todes über unsere Person brach. Ich habe versucht, vermittelst des Opferbegriffs darüber ins Klare zu kommen, aber dazu gehört ein ausführliches Studium der Opferinstitution im Alten Testament. Denn die Auffassung des Opfers bei den verschiedenen Theologen ist so ungleich. Und die Ansicht Klaibers, daß die Hingabe der levitisch reinen Opfer ein Symbol sei für die gleichzeitig zu vollziehende Reinheit des Gemüthes, wobei die Versöhnung ganz dem Subject anheimfällt, welche mir bisher am meisten zusagt, wegen des subjectiven Charakters des Mosaismus, führt mich ab von der Nothwendigkeit des Todes Christi. Denn die Opferthiere mußten zwar getödtet werden, um sie dadurch zunächst dem Menschen zu entziehen, unter der Supposition, daß sie dann Gottes würden, Christus mußte aber nicht getödtet werden deshalb. So bin ich hier wieder auf die Nothwendigkeit des Studiums des Alten Testaments hingewiesen, über die ich mich öfters gegen Dich ausgesprochen habe. Ich hoffe nun noch, wie gesagt, auf den Nutzen, den ich aus den Büchern von Göschel und Philippi zu ziehen gedenke."

Als Ritschl seinen Entschluß, „Hegelei zu treiben", zuerst dem Vater mittheilte[1]), bemerkte er ausdrücklich, er glaube nicht, dadurch auf Straußische Fährte zu kommen: „Denn obgleich Straußens Werk und Richtung als die Consequenz der Hegelei angegeben wird, so scheint Göschel doch, ich will nicht sagen: auch, sondern mit größerem Rechte auf consequente Durchführung der Hegelschen Kategorien Anspruch machen zu können. Aber damit ich nicht blos auf Göschels Schultern zu sitzen, sondern auf eigenen Füßen stehend mich höchstens an ihn anzulehnen brauche, muß ich die Hegelsche Logik ochsen." Gegen diese Absicht hat der Vater nichts einzuwenden[2]), er wirft nur die Frage auf, ob Ritschl „nicht besser thäte, damit noch etwas zu warten, damit er nicht wegen der anziehenden Kraft, die der Hegelschen Philosophie beiwohne, und wegen der Zeit, die sie in Anspruch nehme, vielleicht zu sehr in theologicis unterbrochen" werde. Jedenfalls könne sie nicht ignorirt werden, und er fürchte keineswegs, daß sie Ritschl auf die Dauer in seinem positiv evangelischen Standpunkte irre machen werde. „Fahre nur ohne Unterlaß fort, Dich mit der heiligen Schrift im Ganzen und Einzelnen immer bekannter zu machen: dann wird Dir über den Inhalt und Zusammenhang der Dogmen von selbst ein Licht aufgehen, wie es aus der Speculation allein sich niemals gewinnen läßt. Die Wahrheit des Satzes ex fide

1) An den Vater 31. 7. 41.
2) Der Vater an R. 10. 8. 41.

intellectus hat Dir vielleicht bisher noch nicht klar eingeleuchtet, aber sie wird Dir mit jedem tiefen Blick in die Schrift und in Dein Herz hinein klarer werden. Es ist nicht zu tadeln, daß Du die Lehre von der Versöhnung Dir speculativ zu vermitteln suchst: der rechte intellectus wird jedoch erst dann eintreten, wenn Du das Dogma von der Sünde — nicht begriffen allein — sondern auch in Deinem eigenen Herzen lebendig erfahren hast."

Nach der Unterbrechung durch die Ferien setzte Ritschl seine im Sommer begonnenen dogmatischen Studien fort. Er berichtet[1]), daß er nun angefangen habe, die Christologie von Dorner und Tholucks Hebräerbrief zu studiren, und sagt: „Meine dogmatischen Begriffe sind jetzt in ungeheurer Aufregung begriffen über Gottes Persönlichkeit, Schöpfung, Christi Person, Erlösung, daß, wenn ich mich über alles dies aussprechen sollte, ich immer beim dritten Satz aufhören müßte, weil ich nicht weiter weiß. Es ist dies im Allgemeinen erklärlich, und besonders, wenn man ein dogmengeschichtliches Buch wie das Dornersche studirt, welches mich lebhaft interessirt." Angesichts solchen aufrichtigen Ringens nach zuverlässiger Erkenntnis bezeugt der Vater am Schluß des Jahres[2]), daß er hinter der „Jungenmaske" des Sohnes ein ernstes Gesicht erkenne, welches beweise, daß Geist und Herz dem, was droben ist, nicht fremd seien, und daß er das Weihnachtsfest mit vollem Segen begehen und in einer Gott wohlgefälligen Stimmung in das neue Jahr eintreten werde. Und Ritschl, der kurz vorher[3]) durch seine Mutter den Vater um die Mittheilung von mehr historischen Facten als Ermahnungen gebeten hatte, weil er öfters die alten durchläse, bekennt in seiner Antwort[4]) auf jenen Brief, daß das väterliche Zutrauen mehr als Ermahnungen dazu helfe, ihn immer auf dem rechten Wege zu erhalten.

Die Gelegenheit seine Kenntnisse und Anschauungen zu verwerthen und seinen Scharfsinn in directer Kritik zu bethätigen boten Ritschl die Übungen in Müllers homiletischem Seminar, dessen Mitglied er vom Herbst 1841—1842 war. Vor diesem Kreise hat er am 5. Januar 1842 Nachmittags 2 Uhr im Dom seine erste Predigt über den Text 1. Petr. 4,

1) An den Vater 30. 10. 41.
2) Der Vater an R. 21. 12. 41.
3) An die Mutter 19. 12. 41.
4) An den Vater 14. 1. 42.

13—19 gehalten. Er berichtet [1]), daß er mit großer Kaltblütigkeit aufgetreten, aber nicht besonders religiös angeregt gewesen sei, da er keine Gemeinde vor sich hatte, und kein Gesang vorherging, auch genirte ihn die Kälte. Einmal blieb er stecken, holte sich aber aus dem Concepte Rath. Müller bezeugte ihm nachher, sein Vortrag sei lebendig, ohne falsches Pathos, aber ernst und würdig gewesen, und erinnerte an ein vortreffliches Vorbild, das Ritschl von Jugend auf gehabt habe. Die Predigt, an der Müller den Fleiß in der Meditation, die Disposition und die Selbständigkeit der Gedankenbildung lobte, die aber Ritschl selbst als durchaus doctrinell bezeichnete, da Gefühl und Phantasie bei ihm untergeordnet seien, und ihm, um praktisch zu predigen, die nöthige Erfahrung fehle, behandelte als Thema unser Leiden mit Christo, indem sie im ersten Theile charakteristischer Weise nicht nur nach dem Grunde, sondern auch nach dem Zweck des Leidens der Christen fragte, und dann zweitens unser Verhalten dabei, endlich die daran geknüpfte Verheißung erörterte. Christus hat, indem er nur durch Leiden einer sündigen und feindlichen Welt gegenüber die wahre göttliche Liebe beweisen und bewähren konnte, uns von der Gewalt der Sünde erlöst und mit Gott versöhnt. Sind wir aber mit Gott versöhnt, so hat Gottes Geist in uns Wohnung gemacht, wir sind Kinder Gottes und Brüder Christi. Die Gotteskindschaft der Christen, welche durch ihr Leiden mit Christo bewiesen werden soll, da die Welt, so lange sie noch nicht überwunden ist, alle verfolgt, welche nicht von ihr sind, und da die Leiden nach V. 17 des Textes als Gericht Gottes eine Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen bewirken, faßt Ritschl aber noch nicht, wie später, als selbständige religiöse Beziehung zu Gott, sondern läßt sie ihren Zweck in dem Gottes Willen entsprechenden Leben der Christen finden, welches durch Liebe thätig und an Leiden reich ist. Allerdings wird bereits in dem Besitz der geistigen Gemeinschaft mit dem Erlöser und durch ihn mit Gott der gegenwärtige und nicht erst zukünftige Besitz der Seligkeit nachgewiesen; aber da die christliche Vollkommenheit nur erst sittlich aufgefaßt und demgemäß in die verheißene Zukunft gelegt wird, so erscheint auch die Überwindung der Welt, von welcher Ritschl redet, noch nicht als eine aus der Gotteskindschaft unmittelbar hervorgehende Wirkung, sondern als ein zukünftiges Ziel.

Die zweite Predigt über Joh. 16, 8—11, welche Ritschl am 28. April 1842 gleichfalls im homiletischen Seminar gehalten hat, betrachtet nach den Worten des Textes das dreifache Zeugnis, wodurch der Geist die Welt straft, das Zeugnis von der Sünde, von der

1) An den Vater 14. 1. 42.

Gerechtigkeit, vom Gericht. Indem Ritschl diese Punkte erörtert, faßt er wieder, wie in der ersten Predigt, und in Übereinstimmung mit dem johanneischen Gedanken das Gericht als Trennung der Gläubigen und Ungläubigen und als fortwährenden, nur allmählich zum Siege führenden Kampf des Geistes Christi mit der Macht der Sünde in der Welt. Freilich verräth sich der Einfluß Hegelscher Ideen auf seine Gedankenbildung darin, daß er keine bleibenden Gegensätze in der Welt zugeben will. Für diese Ansicht beruft er sich auf die Sündhaftigkeit der Gerechten und auf die Besserungsfähigkeit der Sünder. Aber als Ziel steht ihm doch das sittliche Ideal, auf dessen Erreichung alle Anstrengung gerichtet sein soll, unverrückbar fest. Nur sieht er das Wesen der Gerechtigkeit, gemäß der schon in der ersten Predigt ausgesprochenen Zweckbestimmung des Christenlebens, in einer „geheiligten Gesinnung, deren Früchte die Werke der Liebe sind, und welche uns vor Gott gerecht macht". Müller hat in einer Randbemerkung diese Auffassung als katholischen Rechtfertigungsbegriff beanstandet; aber auch Ritschl selbst hat vorher im Widerspruch damit die entgegengesetzte religiöse Ansicht von der Sünde vertreten. Er führt diese direct auf den Unglauben zurück, bestimmt sie als immer zunehmende Entfremdung von Gott und behauptet im Gegensatz dazu, daß die Reue als Umkehr zu Gott nachhaltig nur sein könne, wenn sie aus dem Glauben an Christus hervorgehe. Müller hat auch diese Auffassung nicht gebilligt, sondern am Rande bemerkt, die wahre Reue sei ja schon die wesentliche Voraussetzung des Glaubens. Ritschl hat dann endlich, indem er im weiteren Zusammenhange dieser Gedankenreihe die Formel brauchte, daß der Glaube den Menschen vor Gott gerecht mache, die von Gott gewirkte stetige und wirksame Reue als den Übergang aus dem Reiche der Welt in das Reich Christi bezeichnet und dieses als das Gebiet der an Stelle der Sündhaftigkeit tretenden Gerechtigkeit charakterisirt, die er aber doch auch hier wesentlich nur als ethische auffaßte.

Haben uns die beiden eben besprochenen Predigten einen directen Einblick in Ritschls damalige Gedankenwelt gewährt, so zeigen uns zwei gleichfalls aus dem Müllerschen Seminar stammende Recensionen Ritschls über Predigtentwürfe anderer Studenten seinen nüchternen und ernsten Standpunkt im Gegensatz zu abweichenden Versuchen die gestellten Aufgaben zu lösen. Hatte der „pietistische" Recensent seiner zweiten Predigt ihm vorgeworfen, er habe sie nicht warm und innig genug vorgetragen und ihn dadurch veranlaßt, seinem Vater zu erklären[1]), daß man eine

1) An den Vater 7. 5. 42.

weinerliche Salbung und Schilderungen des Gefühlsgenusses am Tode Christi nie von ihm zu hören bekommen werde, so macht Ritschl seinerseits im Seminar geltend, daß der öftere Gebrauch der Beiwörter lieblich, freundlich, schön zur Charakteristik religiöser und sittlicher Beziehungen unpassend sei, „so rührend sie auch klingen". Einschneidender und geschlossener ist die klare und scharfsinnige Kritik, welche Ritschl gegen einen anderen Commilitonen richtete, der aus dem Gleichnis von dem Feigenbaum (Luc. 13, 6—9) eine praktische Anwendung auf die Mitglieder der homiletischen Societät gezogen hatte. Dadurch sah sich der Recensent veranlaßt, auf diesen Abschnitt der Predigt specieller einzugehen und seine eigenen Gedanken über den Beruf des jungen Theologen zu entwickeln. Er weist im Gegensatz zu der Behauptung, daß die Hörer den Ruf des Herrn an einen besonderen Platz in seinem Weinberg vernommen und damit einen Wirkungskreis empfangen und ein Amt angenommen hätten, darauf hin, daß der Ruf Gottes zu einem geistlichen Amte durch die ordnungsmäßigen Behörden vermittelt werde, und bezweifelt, daß dies schon bei einem der Commilitonen geschehen sei. Vielmehr haben die Studenten der Theologie sich erst dazu fähig zu machen, einen solchen anzunehmen und zu erproben, ob ihr Wunsch ein Diener des Wortes zu werden auch mit Recht von ihnen gehegt werde. Ferner kann die behauptete Besonderheit des erstrebten geistlichen Wirkungskreises nur im Vergleich mit dem der übrigen Glieder der Kirche richtig erkannt und verstanden werden. So aber ergiebt es sich, daß nicht blos der geistliche Beruf, wie dies der Verfasser der Predigt gemeint hatte, vor dem Rückfall in die Welt und ihre vom Ziele unserer Bestimmung so leicht abführenden Interessen schützen und auch die entlegensten Beschäftigungen zu der Quelle der göttlichen Offenbarung, als zu dem Centrum unseres Lebens, zurückführen soll, sondern dies ist die allen Christen gemeinsame Aufgabe. Und wenn angeblich den Geistlichen Gott nicht nur Gegenstand der Liebe, wie allen Christen, sondern insbesondere des Denkens und Thuns sein solle, so kann der Recensent auch darin nicht ein Privilegium des Geistlichen sehen, da ebenso der gemeine Christ Gott nicht lieben kann, ohne ihn in den Gedanken aufgenommen zu haben; übrigens vermag er aber nicht zu errathen, inwiefern Gott überhaupt Gegenstand unseres Thuns sein soll. Wenn endlich die Predigt die Ermahnung enthält, nicht mit kaltem Herzen und unerleuchtet dem geistlichen Berufe nachzukommen, so bemerkt Ritschl, daß dies jedem Christen in seinem Berufe zukomme, vermißt aber daneben um so mehr die Erwähnung der anderen Seite der Befähigung zum geistlichen Amte, die Wissenschaft und die Treue und Nüchternheit im theologischen Studium, deren Verbindung mit der wahren Liebe zu

Christus der dereinstigen Amtsführung erst die entsprechenden Früchte in Aussicht stelle.

Die andere Recension giebt Ritschl Gelegenheit zur Vertretung einer historischen Einsicht, die er direct dem Einflusse der Hegelschen Philosophie verdankte. Die ihm vorliegende Predigt hatte in dem Widerstand der Juden gegen Christus, der sich bis zu dem größten Verbrechen auf Erden, seiner Hinrichtung, steigerte, die Wirkung des dämonischen Reiches gesehen. Der Recensent bezeichnete dieses Urtheil als Übertreibung, Ungerechtigkeit und Phrase, da der Verfasser eine unmittelbare Einwirkung des Teufels auf die Juden doch selbst kaum annehmen werde. Er macht aber weiter geltend, daß die Juden gegen Christus nur ihren Gott Jehovah als Haupt der Theokratie und der Gesetzgebung vertheidigt hätten, da er ihnen als absolut gegolten habe. Indem sie Christus tödteten, welcher Messias sein wollte, ohne den Juden die von ihnen gehoffte politische Restauration zu gewähren, begingen sie deshalb nicht das größte Verbrechen, weil sie sich nicht dem absoluten Princip in Christo widersetzten. Denn dieses erkannten sie ja nicht, und Christus selbst hat ihnen auch vergeben, weil sie nicht wüßten, was sie thäten: „Anstatt die Juden zu verdammen, müssen wir sie bedauern wegen des tragischen Conflictes, in den ihr Princip mit einem höheren gestellt war, in welchem sie untergingen durch die That, von der sie ihre Erhaltung hofften.“ Diese Auffassung hat nun Ritschl im Seminar nicht mehr selbst vertreten, weil er gegen Schluß des Sommersemesters schon vorher abgereist war. Bei der Verhandlung über die Predigt meinte aber Müller, der Herr Recensent habe da eine höchst eigenthümliche Ansicht ausgesprochen, und, wenn nicht einer der anderen Herren sie zu der seinigen machen wollte, sei es ungerecht, gegen einen Abwesenden zu polemisiren. Ritschls Freund, Constantin Rößler, welcher nachher von diesem Zwischenfall berichtete[1]), übernahm die Vertheidigung des beanstandeten Satzes, bemerkte, in diesem sei nur die philosophische Geschichtsbetrachtung, welche Hegel in classischer Weise an der Hinrichtung des Sokrates veranschaulicht habe, auf den vorliegenden speciellen Fall angewendet worden, und hielt gegen das Misverständnis Müllers, als ob Hegel den Griechen nur das abstract formelle Recht zur Tödtung des Sokrates eingeräumt habe, Hegels wirklichen Gedanken von dem Fortschritt der Weltgeschichte durch tiefe Gegensätze und Kämpfe, auch in Anwendung auf Christi Kreuzigung, aufrecht. Aber Rößler erreichte durch diese Ausführung nur ein Kopfschütteln,

1) Rößler an R. 7. 9. 42.

mit welchen Müller dabei blieb, daß die Hinrichtung Jesu das größte Verbrechen gewesen sei.

Aus derselben Zeit, wie die zuletzt besprochenen Leistungen, stammt die Bearbeitung einer Preisaufgabe, welche Ritschl unter dem Titel: Respondetur quaestioni propositae a Venerabili Theologorum ordine: Recenseantur et accurate excutiantur virorum doctorum inde ab instauratione sacrorum usque ad nostra tempora de ecclesiae invisibilis notione sententiae, mit dem Motto: ʻΥμῖν δέδοται γνῶναι τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, der theologischen Facultät zum 15. Juli 1842 eingereicht hat. Die Absicht sich an der Preisbewerbung zu betheiligen spricht Ritschl zuerst im Februar seiner Mutter aus[1]), die aber davon nichts dem Vater sagen soll. Er will wegen der Arbeit, zu der er im Begriff ist Materialien zu sammeln, die Osterferien in Halle bleiben. Der Vater, welcher doch von dem Plane Kenntnis erlangte, billigte ihn[2]) und meinte, daß, wenn Ritschl auch den Preis nicht gewinne, er von der Arbeit selbst einen großen Gewinn davontragen werde, indem er seine Thätigkeit auf einen Punkt concentriren und zugleich den Umfang seines Wissens kennen lerne. Einige Zeit später erzählt ihm Ritschl[3]) von der Arbeit, daß er sie etwa zur Hälfte vollendet habe, und mit ihr schon lange fertig wäre, wenn er sie nicht lateinisch abfassen müßte. Es ist ihm „äußerst interessant, wie auf dem kleinen Gebiet, das der Begriff der unsichtbaren Kirche durchläuft, sich nacheinander die Elemente desselben entwickeln. Freilich nur unter den Händen der Reformatoren. Calvin speculirt am besten darüber, aber ohne etwas zu vollenden: und der armselige J. Gerhard, anstatt die Mängel zu ergänzen, wie man es von einem Manne, der so viel Bände geschrieben, erwarten sollte, schiebt den Karren gefälligst wieder in den Dreck hinein. Ich habe an diesem Beispiel protestantischer Scholastik allen Respect vor diesen Herren verloren und bedauere Deinen Collegen S . . . . . .°. ungemein, der einst gesagt haben soll, dem Johann Gerhard habe er ungeheuer viel zu verdanken".

Die Arbeit über die unsichtbare Kirche selbst, welche 77 Quartseiten umfaßt, ist als erstes umfangreicheres Zeugnis von den theologischen Gedanken, die Ritschl in seiner späteren Studentenzeit bewegten, und von

1) An die Mutter 13. 2. 42.
2) Der Vater an R. 1. 3. 42.
3) An den Vater 7. 5. 42.

der Art, in der er damals wissenschaftliche Probleme in Angriff nahm, von besonderem Interesse. Sie ist der Ausdruck eines Standpunktes, auf welchem das gesteigerte Ringen nach Erkenntnis, das ihn von seinem dritten bis zum Anfang seines fünften Studiensemesters nicht zur Ruhe hatte kommen lassen, einer gewissen Sicherheit gewichen ist. Diese zeigt sich bei aller materiellen Abhängigkeit von fremden Gedanken in einer Selbständigkeit des Urtheils und in einer relativen Umsicht der Anschauung, deren Voraussetzung die erfolgreiche Bewältigung von Zweifeln und Schwankungen ist. Die Darstellung des Gegenstandes ist durch die lateinische Sprache gedrückt, welche dem Verfasser oft den adäquaten Ausdruck seiner Gedanken erschwerte, und daher von Wiederholungen nicht frei. Die Methode ist kühn, aber sicher, die Beweisführung scharfsinnig und folgerecht. Die gestellte Aufgabe forderte eine historische und eine dogmatische Leistung. Die von Ritschl gebotenen geschichtlichen Ausführungen bringen keinen neuen Erwerb zu Tage. Soweit der Verfasser die Lehren der alten Kirche, welche er bis auf Augustin verfolgt, in Rücksicht zieht, schöpft er aus Rothes Anfängen der christlichen Kirche; das Mittelalter hat er übergangen, die einschlagenden Ansichten der Reformatoren entnimmt er direct ihren Schriften und den Symbolen beider Kirchen, und die außerdem noch herangezogenen Anschauungen Gerhards, Schleiermachers, Marheinekes und Möhlers ebenfalls aus ihren Werken.

Zu diesen Gedankenkreisen nimmt Ritschl in begleitender dogmatischer Auseinandersetzung seinerseits Stellung. Dabei vertritt er einmal die Hegelsche Geschichtsanschauung, andererseits die früher schon in seinen Predigten beobachtete, durch Schleiermachers Erlösungslehre bedingte, aber ihm wahrscheinlich durch Klaibers Vermittlung zugeführte Grundanschauung, daß der Glaube keine selbständige Bedeutung habe, sondern als principieller Anfang des neuen Lebens dem Zweck der Heiligung untergeordnet sei. Aus diesem Grunde hat Ritschl die Lehre Luthers und Melanchthons von der unsichtbaren Kirche damals noch nicht zu verstehen und richtig zu deuten vermocht. Daß nach deren Ansicht, die er selber später klar und deutlich festgestellt hat[1]), die Gemeinde der Gläubigen als solche heilig, d. h. vor Gott durch Christus gerecht und angenehm, und in dieser Beziehung für den Glauben zwar in Wort und Sacramenten erkennbar, für den Unglauben aber unsichtbar sei, blieb ihm bei seiner ersten Beschäftigung mit diesem Thema noch durchaus verborgen. Er führte zwar auch schon

1) Über die Begriffe: Sichtbare und unsichtbare Kirche. Studien und Kritiken, 1859, S. 189—226.

den Begriff der Heiligkeit auf den des heiligen Geistes zurück, durch welchen Gott in seinen Erlösten wohne. Demgemäß erkannte er jedoch das Prädicat der Heiligkeit absolut nur der Idee, relativ allen Wirkungen des heiligen Geistes zu. Insofern betrachtete er, wie er meint, in Übereinstimmung mit Paulus, Melanchthon, Calvin, die bei aller thatsächlichen Sünde der Christen in ihrem Glauben principiell enthaltene Richtung auf das sittlich Gute hin als das entscheidende Moment christlicher Gesinnung und als den wesentlichen Grund des allmählich eintretenden Fortschritts zur sittlichen Vollkommenheit. An diesem Fortschritt nehmen aber innerhalb der Kirche nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Ungläubigen, Heuchler und Bösen Theil, da sie jedenfalls unter dem Einfluß der christlichen Sitte stehen, und da, wie Ritschl schon in seiner zweiten Predigt ausgeführt hat (s. o. S. 60), bei der allgemeinen Sündhaftigkeit aller der sittliche Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen nur relativ ist. Diesen Voraussetzungen zufolge konnte sich Ritschl die Vorstellung Melanchthons nicht aneignen, daß die Gemeinschaft der Gläubigen als ecclesia proprie dicta die wahre Kirche, und die ecclesia large dicta nur uneigentlich Kirche sei. Vielmehr ist nach seiner Meinung Kirche überhaupt nur als thatsächliche und wirklich erkennbare Gemeinschaft von Menschen vorstellbar. An den äußeren Merkmalen, Wort und Sacrament, können sich aber, wie es das Wesen einer Gemeinschaft überhaupt erfordert, die Gläubigen unter einander gar nicht erkennen, weil daran auch die Bösen und Heuchler Theil haben. Deshalb genügen jene Merkmale nicht, um den Begriff der Kirche zu bestimmen. Ebenso lehnt Ritschl auch die Ansicht Zwinglis ab, welcher zwar den Unterschied der ecclesia invisibilis als der nur für Gott erkennbaren Gemeinde der electi von der für diese überhaupt nicht nothwendigen ecclesia sensibilis behauptet, aber eben damit jede nothwendige Beziehung zwischen beiden geleugnet hat.

Dagegen scheint ihm eine zweite Auffassung Luthers, welche auch Melanchthon vertritt, besser zur rechten Erkenntnis hinzuführen, nämlich daß die communio externa imago der ecclesia spiritualis sei, und daß diese sich zu jener verhalte, wie die Seele zum Körper. Hier ist der bisher beobachtete Dualismus überwunden, gegen welchen Bellarmins Vorwurf Recht behält, daß die Protestanten zwei Kirchen lehren. Indem also zwischen der communio fidelium und der ecclesia visibilis ein solches inneres Verhältnis, wie zwischen Geist und Körper, angenommen wird, kann die sichtbare Kirche als die thatsächliche Verwirklichung der unsichtbaren gefaßt werden. Aber der Irrthum Melanchthons, welcher einen festen Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen aufgestellt hat, wird

von Calvin vermieden, der zwar in seiner von Ritschl bestrittenen Prädestinationslehre denselben absoluten Gegensatz in den Willen Gottes hineingetragen, aber eben damit doch den Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen in der Welt zu einem blos relativen ermäßigt hat. Calvin hat endlich, indem er, wie Zwingli, die Erkenntnis der unsichtbaren Gemeinschaft der Erwählten Gott anheimstellt, die sichtbare Kirche direct als Mittel zu deren Erziehung, als lebenslängliche Schule die Erwählung bewähren zu lernen und als die Mutter der Christen gewerthet. Damit hat er eine Auffassung vertreten, deren Consequenz nur noch gezogen werden muß, um sie fruchtbar zu machen. Das thut nun Ritschl, indem er die ecclesia invisibilis mit der Idee der Kirche identificirt und sie daher lieber als invisibile ecclesiae bezeichnen will. Denn wenn nach Calvin Gott allein und nicht die Menschen die unsichtbare Kirche erkennen, wenn aber Gott alle Erwählten, die zu verschiedenen Zeiten leben, nur mit seinem Gedanken in gleicher Weise umfaßt, so ist aus diesem Ansatz des Reformators die Folgerung zu ziehen, daß die unsichtbare Kirche nicht eine wirkliche Vereinigung von Menschen, sondern derjenige Gedanke Gottes ist, durch welchen er alle ewig Erwählten als heilig und selig betrachtet und sie es werden lassen will. Das geschieht aber, indem die Idee der Kirche, die mit dem heiligen Geiste gleichbedeutend ist, sich in der sichtbaren Kirche fortschreitend verwirklicht. So verbürgt die Idee die Einheit der Kirche bei aller Verschiedenheit ihrer zahlreichen Erscheinungsformen, sie begründet ihre Katholicität, da in ihr der christliche Glaube das ganze Menschengeschlecht umspannen soll, sie gewährt aber keiner ihrer Erscheinungsformen den Anspruch auf Unfehlbarkeit, da jede von diesen vom Irrthum zur Wahrheit fortschreitet, und nur der Idee die volle Wahrheit zukommt. Indem also eine Kirche um so wahrer ist, je vollkommener in ihr die Idee der Heiligung des Menschengeschlechtes verwirklicht wird, ist auch der evangelischen Kirche der Vorzug vor der katholischen zuzusprechen, da sie deren beharrliche Ruhe in Leben und ständige Bewegung verwandelt hat, und weil sie die Menschen nicht mehr durch das Gesetz, sondern durch die Freiheit im Glauben zum Ziel der Heiligkeit führt.

Indem Ritschl den Begriff der unsichtbaren Kirche durch die Idee ersetzte, hat er aber noch nicht sein letztes Wort gesprochen. Den weiteren Schritt zu einem noch höheren Begriff zu machen veranlaßt ihn die Auseinandersetzung mit Schleiermacher, welche zunächst in einer Kritik seiner Behauptungen verläuft. Schleiermachers Auffassung unterscheidet sich von der der früheren Theologen dadurch, daß er die Kirche nicht mehr[1])

1) Schleiermacher, Glaubenslehre, 2. Aufl., § 148, Anm. 1.

als eine Gemeinschaft von Menschen, sondern als einen Complex von Wirkungen darstellt. Demgemäß soll die unsichtbare Kirche aus den reinen Wirkungen des heiligen Geistes, die sichtbare aus dem Gemenge dieser und der Wirkungen der allgemeinen Sünde bestehen. Dadurch vermeidet Schleiermacher zwar den Fehler der Reformatoren, welche auch die unsichtbare Kirche als eine Anzahl von Personen gedacht haben. Aber er begeht selbst einen Irrthum, da ein Complex von Wirkungen weder unsichtbar noch Kirche ist. Denn einmal bezeichnet Kirche immer eine Gemeinschaft von Menschen. Andererseits ist zwar die Ursache eines Dinges im Vergleich mit diesem selbst unsichtbar, aber das Ding als Wirkung ist sinnlich wahrnehmbar. Wenn also die sichtbare Kirche nach Schleiermacher ein Gemisch von den Wirkungen des Geistes und der Sünde sein soll, so sind dieser Erscheinung nicht die Wirkungen des Geistes als unsichtbar entgegenzusetzen, sondern der Geist selbst als die Idee der Kirche oder als die Idee der Versöhnung des Menschengeschlechts mit Gott. Diese Kritik bestätigt Schleiermacher selbst, indem er § 148, 2 die gewöhnliche Lehre von der unsichtbaren Kirche dahin beurtheilt, das meiste an ihr sei nicht unsichtbar. Denn auch die Wirkungen des Geistes im Leben, welche er unsichtbare Kirche nennt, sind sichtbar, und nur der Geist an sich entzieht sich der sinnlichen Wahrnehmung. Andererseits widerspricht Schleiermacher in § 149 der in § 148 gegebenen doppelten Bestimmung der Kirche als eines unsichtbaren und eines sichtbaren Wirkungscomplexes. Denn nun faßt er doch die Kirche in beiden Gestalten als Gemeinschaft auf. Indem er aber hier die unsichtbare Gemeinschaft aus der sichtbaren durch Abstraction von der dieser anhaftenden Unreinheit ableiten will, begeht er einen neuen Fehler. Denn der innere Glaube, der reine Gedanke, die mystische Vereinigung mit Gott als die Theilnahme an der unsichtbaren Kirche isolirt trotz Schleiermachers entgegengesetzter Behauptung den einzelnen Menschen von allen anderen, ermöglicht also nicht eine Gemeinschaft, wie sie angeblich auch in der unsichtbaren Kirche existirt.

Durch die Bestreitung des zuerst von Schleiermacher in § 148 vertretenen Kirchenbegriffs gewinnt endlich Ritschl selbst eine neue Einsicht. Wenn die sichtbare Kirche ein Gemisch von den Wirkungen des heiligen Geistes und der Sünde sein soll, so hat diese Bestimmung einen weiteren Umfang, als der Gedanke der Kirche. Denn Kirche bezeichnet eine Religionsgemeinschaft, in welcher der Mensch zu Gott in Beziehung gesetzt wird. Aber die Wirkungen des heiligen Geistes erschöpfen sich nicht in der Herstellung dieses Verhältnisses, sondern sie bedingen auch das rechte Leben der Menschen im Staat und in der Familie. Eine Kirche, die diese beiden Gebiete mit umfaßt, haben wir nicht, wohl aber zieht sie die

katholische Kirche in ihren Bereich und hat sie im Mittelalter thatsächlich beherrscht. Dann hat aber die Reformation Kirche und Staat getrennt und damit denselben Zustand wieder erreicht, welcher in der apostolischen Zeit bestand. Damals verhielt man sich ablehnend gegen das öffentliche Leben, wohl aber sicherte man der Religion den Einfluß auf das Privatleben. Dies lag in der Natur der Sache. Denn eine bloße Religionsgemeinschaft, welche nicht auch die Sitten ihrer Genossen regelt, ist undenkbar, da der Glaube als solcher den Übergang zum sittlichen Leben in sich schließt. Nun ist aber die durch die Reformation wieder erreichte Scheidung von Staat und Kirche weder von den Reformatoren selbst und ihren Nachfolgern noch von Schleiermacher in der Lehre von der Kirche zum Ausdruck gebracht worden. Ferner hat Melanchthon die Würde des Staates verkannt, indem er ihn nur als societas externarum rerum ac rituum bestimmte (Apol. 4, 5). Da aber, wie schon gegen Schleiermacher bemerkt ist, auch das im Protestantismus von der Kirche losgelöste öffentliche Leben Wirkungen des heiligen Geistes in sich schließt, so sind die so unterschiedenen Gebiete des Staats und der Kirche nicht mehr nur unter der Idee der Kirche, sondern unter der des Reiches Gottes zusammen zu fassen. Diese ist ihnen beiden gemeinsam als ihre Einheit und als ihre Wahrheit. Und zwar ist die bleibende Nothwendigkeit des Nebeneinanders von Staat und Kirche gegen Rothe aufrecht zu erhalten, da die Universalität des Christenthums allein in der Kirche als der Repräsentantin der Religion ihren einheitlichen Ausdruck findet, während die verschiedenen Staaten durch die nationale Sitte von einander getrennt bleiben.

Marheinekes Speculationen über die Kirche und ihr Verhältnis zum Staat findet Ritschl dagegen zu verworren und unklar, um ihre Widersprüche, die er daher nur fixirt, auflösen zu können. Endlich aber weist er nach, daß, während die römisch-katholische Kirche von jeher das Dogma von der unsichtbaren Kirche verworfen hat, Möhler mit seinen eigenen Ausführungen auf die Meinung Calvins hinauskomme, während er überhaupt die protestantische Lehre falsch darstelle.

Dies sind die hauptsächlichen Gedanken, welche Ritschl als zwanzigjähriger Student über die Lehre von der unsichtbaren Kirche gehegt und ausgeführt hat. Die Abhängigkeit von Hegel in der Beurtheilung des geschichtlichen Werdens ist unverkennbar. Dennoch bestätigt der Entwurf, daß Ritschl sich die eigentliche philosophische Anschauung Hegel's nicht angeeignet hat (s. o. S. 49 f). Denn nicht die Deutung des Weltverlaufs als eines logischen Processes gilt ihm als der Höhepunkt der

menschlichen Leistungen, sondern das im Christenthum gegebene sittliche Ideal, in dessen fortschreitender Verwirklichung der Mensch seine Bestimmung erreicht. Ritschls Grundansicht ist also ethisch und nicht intellectualistisch gewesen. Aber es ist ihm ferner, wie er selbst bemerkt[1]), an Baurs Versöhnungslehre, der er jene Geschichtsauffassung verdankte, die Nothwendigkeit klar geworden, daß er sich gegen alle voreiligen Vermittlungsversuche zwischen der Kirchenlehre und der modernen Philosophie, wovon in der zweiten Beilage des Tholuckschen Commentars zum Galaterbrief ein classisches Zeugnis niedergelegt sei, kritisch verhalten müsse. Diese Zurückhaltung und jene Geschichtstheorie, welche zu einer eindringenden, von aller Oberflächlichkeit freien Behandlung der theologischen Probleme anleitete, sind die Einflüsse gewesen, durch welche Ritschls wissenschaftlicher Sinn seine erste systematische Schulung erhielt, wie sie ihm sonst keine andere Methode der damaligen Wissenschaft hätte gewähren können. Die besprochene Arbeit ist die erste Probe seiner dogmatischen Leistungsfähigkeit gewesen, und es darf wohl darauf hingewiesen werden, daß er darin bereits gewisse Gedanken vorgetragen hat, welche auch später für seine Theologie maßgebend geblieben sind. Vor allem ist es interessant, daß er den Begriff des Reiches Gottes, allerdings nur erst in ethischer Fassung, als den centralen Gedanken des Christenthums hingestellt hat.

Die Arbeit Ritschls über die unsichtbare Kirche gewann indessen nicht den Preis, den vielmehr sein Freund Eiselen mit einer Abhandlung über dasselbe Thema errang. In demöffentlichen Votum bei der Preisvertheilung wird an der Arbeit Ritschls gelobt, daß der Verfasser den Unterschied zwischen den Begriffen sichtbare und unsichtbare Kirche bis auf seinen Ursprung zurückverfolgt und über die Lehren Calvins und Schleiermachers einige scharfsinnige und richtige Beobachtungen gemacht habe. Dagegen wird es gerügt, daß der Unterschied der beiden Begriffe auf das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit zurückgeführt und dadurch seiner Bedeutung beraubt werde. Daher sei es auch geschehen, daß der Verfasser entgegen der Absicht der Aufgabe den Dogmatikern des 16. bis 18. Jahrhunderts nicht genügend seine Aufmerksamkeit zugewandt habe, und daß die Ergebnisse seiner allzu künstlichen und weit hergeholten Schlüsse vielfach unrichtig seien.

Welchen Eindruck diese Beurtheilung seiner Arbeit auf Ritschl gemacht hat, darüber sind keine Mittheilungen mehr vorhanden, da unter den sonst nahezu vollzähligen Briefen an seine Eltern gerade diejenigen aus dieser Zeit, vom Mai bis zum November 1842, fehlen. Nur der

1) Lebenslauf I.

Vater geht einmal auf die verunglückte Preisbewerbung ein. Als Ritschl einige Tage an Gelbsucht gelitten hatte, stellt er die scherzhafte Erwägung an[1]), von welcher Seite wohl der Neid in seinem Sohne rege geworden sein möge, „eine Untugend, die ich bisher noch nicht an Dir wahrgenommen habe. Da kam mir endlich die Preisschrift ins Gedächtnis, und das Räthsel war mir gelöst. Habe ich nicht Recht? Nun! ein praemium entscheidet nicht über Tüchtigkeit und Untüchtigkeit, über Fleiß und Unfleiß. Wenn Du nur Deinen Studien mit pflichtmäßiger Anstrengung obliegst und das Ziel derselben klar und fest im Auge behältst!"

In seinen beiden letzten Studiensemestern, dem sechsten und dem siebenten, hat Ritschl überwiegend philosophische Collegien gehört, und zwar nicht mehr bei Erdmann, sondern ausschließlich bei Schaller. Von diesem ist er auch durch persönlichen Umgang in seinen philosophischen Interessen gefördert worden[2]). Neben jenen Vorlesungen hat er als einzige theologische die Dogmengeschichte bei dem damaligen Privatdocenten Karl Schwarz belegt und besucht. Diese kam nicht schon im Sommer 1842, wo Ritschl sie ursprünglich hatte hören wollen, sondern, da die Habilitation von Schwarz durch gegnerische Einflüsse ungebührlich verzögert wurde[3]), erst im Winter 1842/43 zu Stande. Ritschls Vater hatte es freilich bedenklich gefunden[4]), daß sein Sohn die Hülfe seiner älteren Lehrer schon jetzt verschmähen und ganz auf eigenen Füßen stehen wollte, und gegen Schwarz eingewandt, daß er als Anfänger kaum eine sichere Stütze darbieten könne. Allein Ritschl blieb bei seinem Plan, indem er geltend machte, daß er allein sich besser orientiren könne, als mit Hülfe der Vorlesungen Tholucks und Müllers. Und bei Schwarz will er hören, weil er Dogmengeschichte noch nicht gehört habe, weil man von dieser Vorlesung wohl etwas gutes erwarten könne, weil Schwarz damit debütire, weil er ihn persönlich kenne und ihm allerhand freundliches verdanke[5]). Dann berichtet[6]) er am Ende des Wintersemesters 1842/43, das Colleg von Schwarz habe ihm sehr genützt, so daß er durch ihn, die Baurschen Bücher und seine privaten Studien eine klare Anschauung

1) Der Vater an R. 22. 12. 42.
2) Lebenslauf.
3) Vgl. L. Witte a. a. O. II, S. 427 ff.
4) Der Vater an R. 1. 3. 42.
5) An die Eltern 27. 3. 42.
6) An den Vater 10. 3. 43.

von dem dogmatischen Gange der alten Kirche habe. „Schwarz findet bei seinen Zuhörern, deren er dreißig hat, ungetheilten und unausgesetzten Beifall, und, wenn man nicht die Dogmengeschichte als eine Sammlung von entweder willkürlichen oder immer stereotypen Ansichten hält, so befriedigt seine Vorlesung alle nur möglichen Anforderungen. Der Umgang mit ihm und mit meinem Freunde Rößler gibt mir eine stete Anregung, wodurch ich befriedigt bin." Von Baur, den Ritschl damals für den ersten Theologen Deutschlands erklärte[1]), hatte er außer der Versöhnungslehre inzwischen auch die christliche Gnosis und den kurz vorher erschienenen ersten Band der Trinitätslehre kennen und schätzen gelernt. In demselben Interesse an der Hegelschen Richtung ließ er seinen Bruder Wilhelm bitten[2]), ihm sein Heft von Vatkes Theismus und Pantheismus zukommen zu lassen.

Seit Ende 1842 beschäftigte sich Ritschl mit dem Studium Augustins, dessen rüstigen Beginn er damals der Mutter meldete[3]). Er hatte dabei den besonderen Zweck im Auge, seine Forschungen als Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doctorwürde zu verwerthen, welche zu erstreben ihm seine philosophischen Studien nahe legten. Daß er Doctor werden müsse, darauf bestand auch seine Mutter. Denn als er eine Zeit lang schwankte, ob er wirklich einmal in die akademische Lehrthätigkeit eintreten sollte, schrieb sie ihm[4]), den Doctor könne sie ihm nicht erlassen, darauf solle er sich nur einrichten. Und nun berichtet[5]) er ihr ein Jahr später, er verliere den Zweck zu promoviren nicht aus den Augen und erfahre jetzt zuerst an sich, wie ihm solch ein Vorsatz keine Ruhe lasse und auch vor Zerstreuungen nicht weiche. Indem er aber Augustins Lehre zum Gegenstande seiner Arbeit wählte, hatte er die Absicht sie unabhängig von den traditionellen Vorurtheilen darzustellen und zugleich dadurch seine theologischen Interessen zu fördern[6]). Ueber den Fortschritt seiner Studien meldet er dem Vater[7]), daß die Arbeit, an der er Freude habe, ihrer quantitativen Vollendung entgegengehe, und daß er eigentlich jetzt zum ersten Male die sittliche Wichtigkeit einer Arbeit erfahre, welche die ganze Thätigkeit in Anspruch nimmt. In den Osterferien will

1) An den Vater 7. 5. 42.
2) An die Mutter 7. 11. 42.
3) An die Mutter 7. 12. 42.
4) Die Mutter an R. 15. 2. 42.
5) An die Mutter 9. 2. 43.
6) Lebenslauf.
7) An den Vater 10. 3. 43.

er sich zum Doctorexamen melden, bis Ostern hofft[1]) er mit der Dissertation und im Mai mit der ganzen Promotion fertig zu sein. Das Examen hat denn auch vor der philosophischen Facultät in Philosophie, Geschichte, Hebräisch am 16. Mai 1843 stattgefunden, am 31. folgte die öffentliche Disputation, bei welcher Ritschls Freunde Rößler, Eiselen, Nasemann als Opponenten fungirten. Die von ihm aufgestellten Thesen lauteten: 1) Religio christiana est historia ipsius. 2) Cultum dei finibus juris circumscribere non licet. 3) In doctrina S. Augustini pantheismus cernitur. 4) Perperam eos statuere censeo, qui philosophiam Hegelii Pelagianismum sapere putant. 5) Socrates Sophista fuit. 6) Per peccatum ordo mundi non est inversus.

Die Dissertation trägt den Titel: Expositio doctrinae Augustini de creatione mundi, peccato, gratia. Halis 1843. Sie unterscheidet sich von der ein Jahr älteren Schrift über die unsichtbare Kirche durch die größere Sorgfalt der Darstellung und durch den gleichmäßigen Fortschritt der Behandlung, während sie mit jener den Scharfsinn der Kritik und das genaue Eindringen in den Gegenstand gemein hat. In der Erörterung selbst weicht sie aber von der früheren Arbeit vor allem dadurch ab, daß, entsprechend der in dem Thema ausgesprochenen Aufgabe, das eigene Urtheil des Verfassers mehr zurücktritt. Deshalb gewährt die Dissertation zwar dem Interesse für Ritschls theologische Entwicklung weniger Stoff. Ihr objectiver Werth ist aber in dem Maße größer, als die einschlagenden Lehren Augustins nach den Quellen dargestellt und nur insofern auch beurtheilt werden, als die in ihnen vereinigten Widersprüche eine Lösung forderten, und da eine solche meistens nicht gelingen konnte, auf ihre Gründe zurückgeführt werden mußten.

Ritschl macht in seiner Dissertation von dem Grundsatz, den er der Baurschen Versöhnungslehre verdankte, gegen alle voreiligen Vermittlungsversuche unvereinbarer Gegensätze sich kritisch zu verhalten (s. o. S. 69) zunächst gegen Baur selbst Gebrauch. Dieser hatte im ersten Bande seiner Trinitätslehre (S. 888 ff.) den engen Zusammenhang der augustinischen Schöpfungslehre mit der Trinitätslehre behauptet und Augustin die Meinung zugeschrieben, der Sohn Gottes sei die Einheit Gottes und der Welt. Ritschl weist dagegen nach, daß diese Auffassung unmöglich sei, da der augustinische Gottesbegriff jede Negation ausschließe, und also auch der Begriff der wirklichen Welt nicht den dem göttlichen Geiste inhärenten Grundzügen der Welt entspreche. Darum kann nach der Meinung Augustins in der Substanz Gottes, zu der doch auch der Sohn gehört,

1) An den Vater 26. 3. 43.

die Welt nicht einmal ideell mitgesetzt sein, und also auch die Weltschöpfung nicht mit der Trinität in Beziehung stehen. Die Lehre von jener entspricht Augustins monistischem Gottesbegriff, der mit dem sabellianischen verwandt ist. Aber die ihm blos durch die Überlieferung zugekommene und nur deshalb werthvolle Trinitätslehre sucht er vergeblich mit seiner philosophischen Anschauung von Gott in Einklang zu setzen. Aus diesem Grunde schließt Ritschl die Trinitätslehre von seinem Thema aus, und beschränkt sich darauf, die Ansichten Augustins über die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen darzustellen, in deren erstmaliger Beachtung er das Hauptverdienst des Kirchenvaters erblickt. Aber mit diesen Lehren steht die von der Schöpfung als ihre Voraussetzung im engsten Zusammenhang. Deshalb gehört sie in den Bereich der beabsichtigten Untersuchung, und zwar als das erste Stück.

Indem nun Ritschl nach einander die Lehren Augustins von der Schöpfung und dem Urstand, von der Sünde und von der Gnade verfolgt, giebt er mehr, als er verspricht, da er durchgängig auch die Ansichten der Pelagianer heranzieht und dadurch oft die Gelegenheit gewinnt, mit seiner vergleichenden Kritik einzusetzen. Wenn die Pelagianer mit ihren Einwendungen auch im Einzelnen meistens die widerspruchsvolle Lehre Augustins an ihrer schwachen Seite getroffen haben, so vermochten sie doch im Ganzen nichts positives zu bieten, was sie an Stelle jener hätten setzen können. Vor allem überbietet Augustin die von ihnen vertretene principlose Lehre der bisherigen Kirche, daß die Gnade in der Naturausstattung der Menschen, der Unterstützung des Gesetzes und dem Beispiel Christi bestehe. Indem aber Ritschl Augustins Auffassung selbst zu verstehen suchte, hat er freilich den Einfluß gänzlich übersehen, welchen die gewaltige Persönlichkeit dieses Mannes mit ihrem heißen Bedürfnis nach religiöser Befriedigung und mit ihrem genialen Blick in die Tiefen des menschlichen Seelenlebens, im Besitz von Erfahrungen, die durch erschütternde Gewissenskämpfe errungen waren, auf die Gestaltung seiner Ansicht von der göttlichen Gnade geübt hat. Und so hat er in dem der Hegelschen Geschichtsbetrachtung hauptsächlich nahe liegenden Interesse nur die fertigen Lehren untersucht und ihre logischen Unvollkommenheiten und handgreiflichen Widersprüche auf allgemeine Gründe zurückgeführt.

Ritschl hat vor allen Dingen Augustins philosophische Speculation und seine mit dem Interesse für die katholische Kirche verbundene Abhängigkeit von der auctoritativen Überlieferung, der er sich unterwarf, als Gegensätze erkannt und zur Darstellung gebracht. Wie aus dieser Erkenntnis die schon erwähnte Einsicht in die Gründe der augustinischen Trinitätslehre sich ergeben hatte, so wird weiter die mit dieser nicht zu-

sammenhängende Lehre von der Schöpfung der Welt und der Menschen in ihrer unsicheren Mittelstellung zwischen dem manichäischen Dualismus und dem neuplatonischen Monismus als ein Versuch verstanden, die Wahrheit des biblischen Berichtes aufrecht zu erhalten. Da aber Augustin, wie die Pelagianer, verkennt, daß der Wille des Menschen als Proceß den Gegensatz von Gewissen und Begehren in sich schließt, und da er andererseits, um dem Manichäismus auszuweichen, das Nichts zu keinem selbständigen Princip erheben will, so ist für ihn am letzten Ende der Ursprung der Sünde etwas zufälliges, indem sie nur noch auf die formelle Wahlfreiheit zurückgeführt werden kann. In gleicher Weise ist Augustins Entscheidung, daß die Erbsünde, die er im Widerspruch mit seiner Auffassung von dem Hochmuth als dem Wesen der Sünde eigentlich in dem Geschlechtstrieb findet, als ein nothwendiges Verhängnis die Menschen beherrsche, im letzten Grunde durch die Überzeugung bestimmt, daß das Heil ausschließlich an die Gemeinschaft Christi gebunden sei, deren Gebrauch die Kinder zu taufen die Erbsünde als unvermeidliche Voraussetzung haben muß. Ebenso giebt Augustin bei der Lehre von der Gnade seinem maßgebenden kirchlichen Interesse zu Liebe die Consequenzen seiner speculativen Grundgedanken auf. Da er Gottes Wesen weder ausschließlich als Gnade noch als Gerechtigkeit auffaßt, verzichtet er darauf, es als nothwendig zu erkennen, und, indem er nun seinen metaphysischen Dualismus, zu dem er hier merkwürdiger Weise zurückkehrt, durch die Annahme von Gottes willkürlicher Allmacht ausgleicht, wird er dazu geführt die prädestinatianische Gnade zu behaupten. Da diese aber als Norm für die Selbstbeurtheilung der Gläubigen die Nothwendigkeit der christlichen Kirche aufheben würde, behauptet Augustin, daß kein Mensch von seiner oder anderer Erwählung etwas wissen könne. Damit rettet er die praktische Bedeutung der Kirche und giebt den Menschen den freien Willen als die passive Kraft wieder, ohne welche niemand sich der Kirche anschließen und in den Bereich der in dieser wirksamen göttlichen Gnade treten könnte.

So ist der Zweck der Lehre Augustins die Kräftigung der Auctorität der Kirche, welche früher weltflüchtig war, aber jetzt im nothwendigen Fortschritt der Geschichte als Reich Gottes der Welt entgegengesetzt werden mußte. Diesem Zwecke dienten die Lehren von der Unfreiheit des Willens und von der Erbsünde. Da aber so die Auffassung Augustins von der Kirche mit der von der Erbsünde im engsten Zusammenhange steht, so folgt für die evangelische Kirche, welche die kirchliche Auctorität im Sinne Augustins verwirft, auch die Ungültigkeit der Lehre von der Erbsünde (S. 49). Auf diesen Ausblick beschränken sich die Folgerungen,

welche Ritschl in der Dissertation aus seinem Urtheil über die augustinische Theologie gezogen hat. Aber ¾ Jahre später vermißte er[1]) an dieser selbst, daß er in ihr nicht das Resultat zusammengefaßt und auf die Beurtheilung der von Augustin abhängigen Theologie des Mittelalters und der Reformation angewendet habe. Er bemerkt indessen, daß ihm diese Punkte erst nach dem Abschluß seiner Abhandlung klar geworden seien. Neben diesem nachträglichen Hauptgewinn seiner Arbeit hebt er hervor, daß ihm die Kenntnis Augustins über ein weites Gebiet der Dogmengeschichte das gewünschte Licht verbreitet habe.

Gegen Ritschls Interesse für die Hegelsche Philosophie und seine eifrige Beschäftigung mit ihrem Studium hatte sein Vater zunächst keinen Widerspruch erhoben, aber sich der Sorge doch nicht ganz zu entschlagen vermocht, daß die eigentlich theologische Bildung seines Sohnes darunter leiden könnte. Einer solchen Möglichkeit gegenüber suchen seine von Zeit zu Zeit sich wiederholenden Ermahnungen den persönlichen und wissenschaftlichen Einflüssen der Hegelschen Schule auf seinen Sohn ein gewisses Gegengewicht zu leisten. Als dieser ihm seine Ansicht über Johann Gerhard mitgetheilt hatte, legte er ihm ans Herz[2]), daß er doch über der philosophischen Speculation nicht die positiven, philologischen, historischen und andere Kenntnisse vernachlässigen und namentlich das exegetische Studium nicht versäumen möge. Er empfahl ihm auch angelegentlich, ein besonnenes Maß in der Würdigung seiner eigenen Ansichten und in der Beurtheilung anderer Meinungen und Systeme innezuhalten. Allerdings, bemerkt er, könne er dem 20jährigen Jüngling gar manches zu Gute halten, was nach einigen Jahren von selbst schwinden werde. Dann gab im Herbst 1842 eine gemeinsame Reise durch einen Theil von Pommern dem Vater die Gelegenheit, Ritschl manches, was seine Studien und seinen künftigen Beruf anging, zu sorgsamer Erwägung ans Herz zu legen. Den speculativen Standpunkt, welchen dieser damals wohl eingehender vertreten hat, billigte er keineswegs; er vermißte dabei die Neigung zu dem positiv Biblischen und Christlichen. Aber er hoffte, daß Ritschl dieses Stadium, welches er selbst nur als ein vorübergehendes ansehen konnte, allmählich überwinden werde. Und so fragt er denn bei Gelegenheit seiner Geburtstagswünsche und -Ermahnungen[3]) den Sohn, ob er denn noch

1) Lebenslauf.
2) Der Vater an R. 2. 7. 42.
3) Der Vater an R. 23. 3. 43.

gerade so denke, wie vor einem halben Jahre, ob er auch nicht vergesse, neben der speculativen Dogmatik den anderen theologischen Fächern und den alten Sprachen eine verhältnismäßige Theilnahme zu widmen, und ob er außer dem Wachsthum in kritischer und dialektischer Genauigkeit auch wahrnehme, daß sein Herz, sein Leben im Glauben und in der Liebe eine befriedigende Nahrung gewinne. „Ich gestehe," schreibt er, „daß ich hinsichtlich dieser Fragen noch oft um Deinetwillen in Sorgen schwebe, und dann nur in dem Gedanken wieder Beruhigung finde, daß, wenn es Dir nur ernstlich um Wahrheit zu thun ist, und Du unbefangen genug bist, sie nicht in irgend einem menschlichen System zu suchen, Du sie gewiß noch finden wirst, und vielleicht bald. Was nur blähet, was nicht zur Heiligung des Herzens, zur Kräftigung des Willens, zur Gottseligkeit führt, das ist entweder schädlich oder unnütz oder ungenügend." Wenn Ritschl sich ausschließlich dem Schwarz zugewandt haben sollte, würde ihm das sehr leid thun. Es sei zwar bei einem jungen Mann lebendigen Geistes erklärlich, wenn er sich entweder auf die linke oder auf die rechte Seite stelle und sich einer Intoleranz und Exclusivität überlasse; aber nothwendig sei es nicht, und noch viel weniger ersprießlich.

Diese bewegte und rückhaltslose väterliche Mahnung gab Ritschl zu einer ebenso aufrichtigen Vertretung seiner Überzeugung Veranlassung, welche sowohl für seinen damaligen Standpunkt, als für seine diesem zu Grunde liegende Gesinnung besonders charakteristisch ist und daher unverkürzt hier folgen[1]) möge:

„Die Worte der Liebe, welche Dein letzter Brief enthielt, geben mir Veranlassung, Dir meine unausgesetzte Dankbarkeit und kindliche Ergebenheit auszusprechen. Das Zutrauen, das Du in meinen Fleiß setzest, soll mich mehr anspornen, als alles andere. Aber zu gleicher Zeit scheint von Deiner Seite ein Mistrauen gegen meine theologische Richtung uns zu trennen, welches zurückzuweisen eigentlich nur ein längeres Zusammenleben hinreichen wird. Doch erlaube mir in diesem Briefe einige apologetische Punkte zu berühren. Indem Du wünschest, daß ich meine jetzige Theologie los werde, so liegt diesem Wunsche sicherlich zu Grunde, daß Du mich quasi als verlorenen Sohn betrachtest, und die speculative Theologie in Widerspruch mit Christenthum und Kirche stehend glaubst. Wenn nun zwar Strauß, Feuerbach und Bauer dergleichen austrompetet haben, so zeugen doch Baur, Zeller, Vatke und die übrige Tübinger Schule für das Gegentheil. Wenn Du das Christenthum nicht blos auf die Bibel beschränkst, sondern auch das kirchliche, von der Bibel verschie-

1) An den Vater 26. 3. 43.

dene Dogma an demselben Theil nehmen läßt, so macht die speculative Theologie denselben Anspruch. Aber Du entgegnest, daß sie zu negativ und nicht positiv sei. Ich frage aber, was ist positiver als die Geschichtsanschauung von Baur und als die Entwicklung der Freiheit von Vatke? Aber Du willst nicht die Einführung der Philosophie in die Theologie. Jedoch Eine Wahrheit kann es nur geben. Und dann: ist denn das alte Dogma frei von allen philosophischen Elementen? Ist nicht zum Beispiel bei Paulus und Augustin der Platonismus zu deutlich, ist nicht das Bestreben der ganzen Scholastik den Gottesbegriff auf die Einfachheit zurückzuführen Philosophie? Es wird der speculativen Philosophie gewaltig übel genommen, daß sie den Gottesbegriff in Frage stellt, und Leute, wie J. Müller, eröffnen ihre Dogmatik gleich mit dem Satze: wir müssen alle unsere Vollkommenheiten auf Gott übertragen, also auch unsere Persönlichkeit. Aber Augustin ist doch gewiß Christ, und der strebt den spinozistischen Gottesbegriff an. Wenn nun die conservative Theologie dergleichen Elemente ausgeschieden hat und sich sehr davor verwahrt, der Philosophie angeklagt zu werden, so ist doch geschichtlich nachzuweisen, daß ihre Grundanschauung, die Trennung zwischen Gott und Welt, philosophischen Ursprungs ist. Wer bindet uns aber an Philosopheme, deren Unzureichendheit nachgewiesen ist? Also ich behaupte noch einmal, meine Theologie ist christlich und ist positiv, und wenn ich hievon den Beweis nicht in extenso beifügen kann, so bitte ich dringend: Schenke mir nur darin einmal Glauben. Wenn ich vom Christenthum abgekommen zu sein glaubte, wie könnte ich noch Theologe sein wollen? — Einen anderen Punkt muß ich noch zur Sprache bringen. Du sorgest um meine sittliche Entwicklung bei meiner Theologie. Kritische und dialektische Gewandtheit, also Sophistik ist nicht der Zweck meines Studiums, sondern die Geschichte, die Welt, Gott zu erkennen. Diese wissenschaftliche Thätigkeit ist meine sittliche Praxis, der Eifer auf diesem Felde ist meine Religion, und daß von hier aus die übrigen Seiten meines Geistes verklärt werden sollen, hoffe ich, denn es muß so sein. Eine Religiosität außerhalb der sittlichen Praxis ist nichts, ist Irreligiosität, und darum ist der Geistliche, von dem wir im vorigen Jahre in Neuvorpommern so viel hörten, irreligiös, so sehr er von seiner Liebe zu Christo sprechen mag. Ich habe an mir die Erfahrung gemacht, daß ein Zweck, wie ich ihn vorhabe, sittlich kräftigt und stählt. Ich habe zwar noch viele Seiten, die abgeschliffen werden müssen. Aber das ist erst möglich in einer concret sittlichen Praxis, im Amts- und Staatsleben. Deshalb bitte ich Dich, meinen Übermuth, der sich allerdings noch nicht gelegt hat, zu er-

tragen, und mich nicht für unverbesserlich zu erachten. Meine theologische Thätigkeit führt mich wirklich zur Kräftigung des Willens, ist also weder schädlich noch unnütz noch ungenügend. Und von dem vorher angeführten Beispiele ist zu schließen, daß die heißeste Frömmigkeit durchaus unfruchtbar für das sittliche Leben sein kann. Darum bitte ich Dich, lieber Vater, auch in dieser Hinsicht um Vertrauen. Die kindliche Liebe zu Dir und Mutter ist für mich ebenfalls eine Quelle der Sittlichkeit. Verstopfe sie mir nicht, indem Du mich von Dir stößest. Du hast mich von Jugend auf zur Selbständigkeit angeleitet, Du hast mich namentlich zum Studium der Philosophie ermuntert, Du mußt auch noch den Schritt thun, meine errungene wissenschaftliche Selbständigkeit anzuerkennen. Glaube doch nicht den Verdächtigern der Philosophie. Sie verstehen nichts davon, wovon die neueste Brochüre von J. Müller ein glänzendes Beispiel darbietet, und der will ein Vorfechter gegen die Philosophie sein! — Du ermahnst mich wieder zum Studium der alten Sprachen, während Du doch weißt, daß ich den Winter über Augustin studirt habe und jetzt an der Ausarbeitung einer lateinischen Dissertation beschäftigt bin. Ich kann doch nicht mehr thun, und das Praejudiz von der alten Literatur theile ich nicht, daß sie ein fortlaufendes Bildungselement sei. Dafür haben wir jetzt Philosophie und Geschichte, und wenn ich mich mit Literatur beschäftigen soll, so liegt mir wahrlich die deutsche näher."

Eine Antwort des Vaters auf diesen von Erregung nicht ganz freien Erguß liegt nicht vor, ist auch möglicherweise gar nicht brieflich erfolgt, da Ritschl nach seinem Doctorexamen zu Pfingsten einige Tage in Stettin gewesen ist. Eine Entfremdung zwischen Vater und Sohn, deren Möglichkeit dieser allerdings nur hypothetisch ins Auge faßte (s. o.), die er aber bei der Liebe seines Vaters im Ernste auch nicht zu fürchten brauchte, ist jener offenen Aussprache nicht gefolgt. Ritschl war glücklicher als Schleiermacher in einer ähnlichen Lage[1]). Die Erfahrung, Einsicht und Güte seines Vaters hätten es niemals zu einer Katastrophe kommen lassen, und sein Vertrauen zu dem Sohne bestand die Probe, der Schleiermachers Vater in seiner Engherzigkeit nicht gewachsen gewesen war. Zwar bezeugt Ritschls Mutter[2]) nach seinem eben erwähnten Besuch in Stettin, daß ein Moment in seinem Wesen, nämlich die Selbständigkeit, dem Vater für den Augenblick noch etwas widerstrebend sei, weil er das erste und einzige unter seinen Kindern sei, das ihm in dieser

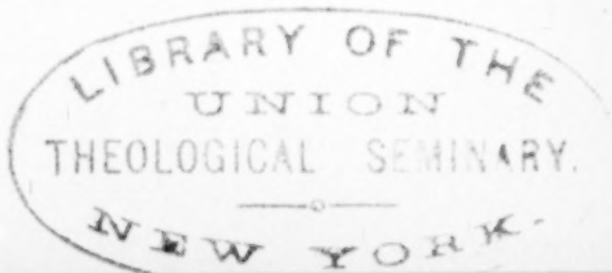
1) Vgl. Dilthey, Leben Schleiermachers, I, S. 23 ff.
2) Die Mutter an R. 3. 7. 43.

Weise entgegentrete. Aber sie war fest überzeugt, daß von dem Sohne noch alles abfallen werde, was dem Vater für jetzt noch bedenklich sei. Denn, sagt sie: „Du hast Kopf und Herz auf dem rechten Fleck." Auch die Unbefangenheit des Verhältnisses mit dem Vater hat durch jene Auseinandersetzung in keiner Weise gelitten. Dieser sah voller Interesse der Lectüre von Ritschls Dissertation entgegen [1]), die doch auch nur wieder den ihm misfälligen Standpunkt zum Ausdruck brachte, und theilte ihm etwas später [2]), allerdings mit einer gewissen Genugthuung, das Urtheil seines verehrten Lehrers Schmidt über sie mit: die Schrift des jungen Feuerkopfes habe ihn sehr interessirt, er glaube aber, daß noch vor Ablauf von 10 Jahren sich sein System bedeutend verändern werde. Andererseits meint der Vater, daß Ritschl auf einer von ihm beabsichtigten Reise in einem Verwandten, dem Pastor Friederich in Wernigerode, mit Recht einen Gegner seiner jetzigen Theologie finden und im Umgange mit ihm sich mit der Pectoral-Theologie, wie er sie nenne, zumal mit einer so geistreichen, wohl befreunden werde.

Nach der Erwerbung des Doctorgrades ist Ritschl den Rest des Sommersemesters in Halle geblieben, wozu ihm sein Vater, wenn auch nicht gerade gern, die Erlaubnis ertheilt hatte. Er hat in dieser Zeit private Studien getrieben und sich hauptsächlich mit der Kantschen Philosophie und der Schleiermacherschen Glaubenslehre beschäftigt [3]). Seine Absicht war eigentlich, auch weiterhin vorläufig in Halle zu bleiben, da er sich hier durch gesellige und wissenschaftliche Verbindungen der ergiebigsten Art befriedigt und gefesselt fühlte. Aber der Vater war mit diesem Plan nicht sehr einverstanden und drang vielmehr auf einen Ortswechsel, wenn er auch dem Sohne völlig freie Hand in seinen Entscheidungen ließ. Nach einigem Schwanken und reiflicher Überlegung faßte dieser endlich auf einer Reise nach Thüringen und dem Harz, die ihn im September den Einflüssen seiner Freunde entrückte, den Entschluß, nach Berlin überzusiedeln, und führte ihn unmittelbar nach seiner Rückkehr auch aus.

An den Aufenthalt in Halle hat Ritschl sich zeitlebens mit besonderer Freude erinnert. Dabei hat er mehr als an den dort erfolgten Erwerb eines sicheren wissenschaftlichen Standpunkts, in welchem er später doch

1) Der Vater an R. 18. 5. 43.
2) Der Vater an R. 7. 8. 43.
3) Lebenslauf.



auch nur eine unselbständige Anlehnung an philosophische Vorurtheile erkennen konnte, an die ungetrübte Jugendfreude gedacht, welche er, frei von drückenden geselligen Pflichten, ganz in dem ihm völlig zusagenden Verkehr mit einem trefflichen Freundeskreise gefunden hatte. Halle ist ihm als eine Stadt, „die nicht schön ist, in der aber gute Menschen wohnen", lieb gewesen, und wenn er später dorthin öfters wiederkehrte, so war ihm stets schon bei der Fahrt durch die Umgegend der Geruch der Braunkohlen der erste Willkommensgruß, welcher ihn die Nähe des Ortes auch körperlich empfinden ließ.

Zunächst hatte er in Halle Beziehungen zu der Familie des Arztes Dr. Gutike, dessen Hauswesen seine Cousine Luise Scheibner vorstand. Er fand in diesem Hause freundliche Aufnahme und einen angenehmen und bildenden Verkehr. Die Musik, welche von den Töchtern Gutikes mit feinem Verständnis geübt wurde, war das gemeinsame Interesse, dessen Pflege Ritschl in dieser Familie zum gern gesehenen Gaste machte. Wöchentlich kam hier unter der Leitung von Robert Franz ein Singverein[1]) zusammen, welcher sich vor allem der Bachschen Musik widmete. Ritschl sang zuerst den zweiten, später den ersten Tenor[2]), und hielt diese Stimme in Gemeinschaft mit noch einem anderen Genossen bei reicherer Besetzung des übrigen Quartetts in der nöthigen Stärke aufrecht. Während seine musikalische Thätigkeit bisher nur das Clavier zu ihrem Felde gehabt hatte, und er früher gemeint hatte, im Singen nie etwas zu leisten, so entwickelten sich unter der vortrefflichen Anleitung und bei der reichlichen Übung seine Fähigkeiten zusehends. Er bemerkte bald sichtliche Fortschritte im Treffen und bekam Muth den Ton herauszusingen, wenn er auch manchmal falsch war[3]). Von diesen musikalischen Interessen erzählte Ritschl viele Jahre später seiner Braut[4]), indem er an ein Concert anknüpfte, das sie gehört hatte: „Die Bachsche Motette: Jesu, meine Freude, gehört zu den werthvollsten Erinnerungen meiner musikalischen Thätigkeit. Ich habe sie als Student in Halle in dem Hause des Vaters der Frau Duncker sehr gründlich geübt und an ihr zuerst meine Sympathie für Bach ausgebildet. Seit der Zeit habe ich sie nie wieder weder gesungen noch gehört. Die wunderbare Stimmführung in den verschiedenen Versen des Chorals, die immer den Worten sich anschmiegt, ist auch nur recht tief verständlich für den, der singend daran Theil nehmen

1) An die Eltern 9. 5. 41.
2) An die Mutter 9. 2. 43.
3) An den Vater 23. 6. 41.
4) An seine Braut 27. 2. 59.

kann. Und dann, wie wunderbar weiß Bach rein dogmatische Sätze in Musik zu setzen: z. B. die Fuge über den Text: Ihr aber seid nicht fleischlich, sondern geistig, wenn anders der Geist Christi in Euch wohnt. Noch jetzt tönt das Thema dieser Fuge in meinem Ohr. Wie aber der Scherz sich an den Ernst heftet, so kann ich nicht unterlassen, Dir eine komische Geschichte zu erzählen, die sich an diese Fuge knüpft. Wir waren eine ganz kleine Gesellschaft von Sängern, die 3 Frauenstimmen je dreifach besetzt, die Männerstimmen doppelt. Ich und ein anderer, also am Tenor, sangen aus einem Notenheft. Als wir nun einmal wieder bei der bezeichneten Fuge waren, fängt mein Genosse plötzlich an zu lachen. Ich gebe ihm, als er nicht aufhören kann, einen Stoß mit dem Ellenbogen, daß er zurücktritt, und suche meinen Gesang allein fortzusetzen; aber ich breche doch auch ins Lachen aus, als der andere immer noch hinter mir kichert. Das Lachen ergreift die Bassisten, endlich alle, und man muß aufhören, ohne daß es zur Aufklärung kommt, worüber eigentlich gelacht worden sei. Erst nachher erklärt der Tenorist, daß er bei jenem Text zufällig eine Alt singende sehr corpulente Dame angesehen habe, die mit allem Eifer, der uns beseelte, immer gesungen habe: ihr aber seid nicht fleischlich! und der Contrast zwischen diesen Worten und ihrer Erscheinung habe ihn zu dem unauslöschlichen Gelächter gereizt."

Zu Robert Franz selbst hatte Ritschl außer jenen Berührungen im Gutikeschen Hause auch Beziehungen durch seinen Bruder Wilhelm, der in seiner kurz vorangegangenen Studienzeit in Halle mit ihm bekannt geworden war. Er schloß sich dem Componisten um so lieber an, als er sonst noch keine anderen Freunde in Halle hatte, und fand in ihm einen angenehmen und verständigen Menschen mit ungeheurem Enthusiasmus für sein Fach und mit besonderer Schwärmerei für Bach und Schubert. Übrigens, bemerkt er, urtheile Franz auch über allerlei anderes ganz richtig und lebhaft und sei nebenbei ganz fidel. Sonst stand Ritschl in seiner ersten Zeit in Halle ziemlich einsam. Er vermißte seine Bonner Getreuen, Graßmann und Hoffmeister, an allen Ecken. Allerdings äußerte er[1]), der Verkehr unter den Studenten sei in Halle weit freier und gemüthlicher als in Bonn, aber er sehe sich doch seine Leute erst darauf an, ob er mit ihnen anknüpfe. Diese Zurückhaltung hat ihn auch an dem ihm nahe gelegten Eintritt in eine Studentenverbindung gehindert, welche gerade gestiftet wurde, um gegen die Landsmannschaften ein moralisches Gegengewicht zu bilden. Zwar gefielen ihm eine Anzahl der

1) An den Vater 5. 6. 41.

Betheiligten gut, aber es war ihm unheimlich, sich an eine enge Gemeinschaft mit so vielen binden zu sollen, die er nicht kannte. Er meinte, er passe einmal nicht in einen größeren Kreis. Trotz dieses Mangels an Umgang fühlte sich Ritschl doch schon nach einigen Wochen in Halle ganz heimisch und sehnte sich weder nach Bonn noch nach Stettin. Vielmehr dankte er seinem Schöpfer, daß er in Halle sei, und vermochte es wohl seinem Vetter nachzufühlen, wenn dieser immer wieder dorthin zurückzukehren hoffte[1]). In Bonn, bekannte er jetzt, habe ihn immer ein Zug nach Hause geplagt, der nun aber gänzlich aufgehört habe.

Außerhalb des Gutikeschen Hauses pflegte Ritschl keinen Familienverkehr. Einige Beziehungen, welche ihm durch Bekanntschaften seines Vaters vermittelt waren, ließ er absichtlich fallen, weil er keinen Geschmack an ihnen fand. Er sprach es seiner Mutter gegenüber unverhohlen aus[2]), daß er nicht gesonnen sei, irgend eine Bekanntschaft anzuknüpfen, die blos Einladungen zu großen Gesellschaften für ihn mit sich bringen würde. Dagegen wurde er Mitglied des Halleschen Museums und erfreute sich an den dort im Winter alle 14 Tage veranstalteten Musik- und Tanzgesellschaften, welche ihm den lästigen Zwang der quälenden Visiten ersparten. Freilich sprach er seine Misbilligung gegen die dort übliche Praxis aus, daß man mit Damen tanzte, ohne ihnen vorher vorgestellt zu sein. In der späteren Zeit waren ein anderes Wintervergnügen die Concerte, welche Sonntag Nachmittags in der neuen großen Bahnhofshalle für 1 Groschen zu hören waren. Dort producirte man einen „undurchdringlichen Tabaksdampf". „Dessenungeachtet," berichtet Ritschl[3]), „verschmähen die Damen gar nicht, dorthin zu kommen. Meist ist es dort gepreßt voll."

Diese harmlosen Vergnügungen hatten einen Reiz natürlich nur in der Gesellschaft guter Freunde, deren Ritschl seit seinem zweiten Semester eine ganze Anzahl gewann. Zunächst lernte er Gustav Eiselen, Sohn des Professors der Staatswissenschaften (jetzt Pastor in Altenweddingen in Sachsen), kennen, in dem er endlich wieder einen gleichaltrigen theologischen Genossen fand. Durch diesen wurde er mit dem Philologen Otto Nasemann bekannt, welcher die Anfänge ihrer Freundschaft folgendermaßen beschreibt: „Es muß im Jahre 1841 gewesen sein, daß ich mich eines Tages zu einem alten Schulfreunde begab, um von ihm 5 Thaler zu entleihen. Ich war ein armer Student, der Correcturen las und Privat-

---

1) An Frau Sophie R. 4. 1. 42.
2) An die Mutter 10. 7. 41.
3) An die Mutter 9. 2. 43.

stunden ertheilte, der jedoch auch, leichtlebig genug, einer Verbindung angehörte. Im Zimmer des Freundes fand ich einen schmächtigen Dritten, in dessen Gegenwart ich ungescheut mein Anliegen vortrug. Freund E. war nicht bei Kasse. Als ich einigermaßen verstört abziehen wollte, sagte Nummer Drei: »Wenn Du die kleine Summe als Darlehn von mir annehmen willst, so kannst Du sie sofort in Empfang nehmen.« Wir suchten seine Wohnung auf, ich erhielt den rettenden Fünfthalerschein. Das war mein erstes Begegnen mit Albrecht Ritschl. In der Folge war es nicht blos das Gefühl der Dankbarkeit gegen den Wohlthäter, auch nicht nur die Genugthuung darüber, daß er mich sofort für einen vertrauenswürdigen Commilitonen angesehen hatte, obwohl wir Märker mannigfach in dem Rufe des Grafen Isolan standen, was mich an den neugewonnenen Freund band, viel, viel mehr zogen mich sein wissenschaftliches Streben, seine unbeugsame Wahrheitsliebe, seine rasche Schlagfertigkeit, die Reinheit seines Idealismus an. Wir waren trotz meiner Verbindungsangehörigkeit jeden Tag zusammen. Die letztere hinderte auch nicht, daß wir für bestimmte Wochenabende zu einem Männerquartett andere sangesfähige Genossen suchten, gleichviel ob sie einfache Studenten waren oder zu einem Corps zählten."

Auf diesem Wege wurde Ritschl mit dem Juristen Hinrichs (jetzt Geh. Ober-Justizrath in Berlin), mit einem Dr. Schneider und mit dem Philologen Osterwald (gest. als Gymnasialdirector in Mühlhausen 1889) bekannt. Der Freundeskreis, der sich so zusammenfand und Silchers vierstimmige Volkslieder wohl zuerst in Halle bekannt machte, trat durch Ritschls Vermittlung wieder Franz nahe, den man nach erfüllter Tagespflicht Abends oft in seinem kleinen Elternhause auf der braunen Schwarte (Brunos Warte) besuchte. Hier besprach man neue literarische Erscheinungen, politisirte, hauptsächlich aber hörte man die Lieder des Meisters, jene in den ersten Heften enthaltenen, die Ritschl gewöhnlich zuerst zu singen hatte. Dieser hat in späteren Jahren gern die Art des Componisten nachgemacht, wie er, wenn sein Vortrag ihm nicht genügte, ihn mit den Worten: „Das mußt Du so machen", unterbrach, und dann selbst mit klangloser Stimme und lispelnder Aussprache, aber mit dem von ihm gewünschten Ausdruck seine Compositionen vorsang, oder ihm auch zufrieden sagte: „Das hast Du gut gemacht." Franz war es auch, welcher Ritschl dazu veranlaßte, sich das Rauchen anzugewöhnen, indem er ihm eine Zeit lang die Cigarren schenkte. Wie Nasemann erzählt, waren die Zusammenkünfte bei Franz schöne Abende, denen er viel verdankte. Osterwald erging sich dort in grotesken, humoristischen Ausfällen, Hinrichs kritisirte mit der ihm eigenthümlichen Schärfe und Ruhe, Ritschl

gab Proben von seiner Nachahmungsgabe und ironisirte die anderen sämtlich, wurde dafür jedoch auch nicht unangefochten gelassen. Zu diesem gemüthlichen Verkehr kamen außerdem die Aufführungen der Singakademie, nach welchen die Freunde zusammenzubleiben pflegten, um über den Erfolg, über Fehler und Misgriffe oder auch über das geniale, ursprüngliche Dirigentengeschick von Franz ihre Meinungen auszutauschen.

Erfreute man sich so des Abends an Gesang oder heiterer Geselligkeit, so gaben auch die Pausen in der fleißigen Tagesarbeit Gelegenheit genug, in freundschaftlichem Verkehr zusammenzukommen. Über mehrere Häuser herüber riefen Nasemann und Ritschl aus den Fenstern ihrer Wohnungen in der alten Fleischergasse (jetzt Mittelstraße) sich schon den Morgengruß zu oder theilten sich auf demselben Wege im Laufe des Tages mit, wie weit sie mit ihren Arbeiten gekommen waren. Zu anderen Zeiten war Ritschls große Stube „der Versammlungsort der Freunde, wenn etwas los war", und gewöhnlich fand sich da am Mittag, wenn er mit zwei und später mit drei Freunden das Essen einnahm, welches ihnen eine in demselben Hause wohnende Unterofficiersfrau für 5 Groschen lieferte, der eine oder andere ein, um zuzusehen[1]). Die Theilnehmer an diesem Mittagstisch waren Osterwald und Nasemanns Pflegebruder Buttstedt, welcher Theologie und Philologie studirte (gest. als Lehrer in Ohrdruff). Zu ihnen kam dann noch ein Philologe Matthias hinzu. Besonders nahe stand Ritschl Constantin Rößler, mit welchem er in den folgenden Jahren einen sehr vertrauten Briefwechsel unterhielt. Beide waren durch die gemeinsamen theologischen und philosophischen Interessen aufs engste mit einander verbunden. „Die Unterhaltung mit ihm", schreibt Ritschl einmal[2]), „würde für den Dritten oft komisch anzuhören sein. Wir wechséln mit einander ab, indem ich von Augustin, er von den Sachen erzählt, die er gerade studirt, und so bleibt jeder bei der Darlegung seines Stoffs, ohne den andern zu langweilen, aber auch ohne des andern Gedankengang fortzusetzen." Rößler war ein eifriger Hegelianer, während Ritschl sich bei aller Übereinstimmung mit diesem Standpunkte doch freier und selbständiger verhielt. So gab es oft Gelegenheit zu wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen beiden, denen Nasemann gern seine theilnehmende Aufmerksamkeit schenkte, wenn er zufällig zugegen war. Er liebte es, auf der breiten Fensterbrüstung in Ritschls Zimmer neben dem Pult mit den Augustinusausgaben zu sitzen und sich von ihm die Resultate seiner Studien

1) An die Mutter 9. 2. 43.
2) An den Vater 10. 3. 43.

nahebringen zu lassen. Als gute Freunde und Nachbarn waren sie fast unzertrennliche Genossen.

Mit diesem Kreise befreundeter Studenten verkehrten gern auch die damaligen Privatdocenten Max Duncker und Karl Schwarz. Duncker war der Bräutigam von Charlotte Gutike. Er ging auf alle Interessen seiner jüngeren Freunde ein, liebte es indessen überall leitende Gesichtspunkte aufzustellen. Doch war der Verkehr mit ihm durchaus bequem, er war gewohnt, sich harmlos zu geben. Als er an einer schweren Krankheit darniederlag[1]), wachten die Freunde abwechselnd manche Nacht an seinem Bett. Bei der Hochzeit Dunckers, welcher inzwischen ein Extraordinariat erhalten hatte, war Ritschl der gefeierte Darsteller der Hauptfigur in einem von Franz und Hinrichs gedichteten und componirten Festspiel. Andererseits ließ es Duncker sich nicht nehmen, bei dem Doctorschmause Ritschls ein fröhlicher Theilnehmer zu sein. Auch Schwarz war dabei zugegen. Dieser war übrigens im vertrauten Verkehr nicht so wohlthuend, wie Duncker. Er verlangte mehr ein gesammeltes, gerüstetes Gegenüberstehen und versäumte es nicht, dem Studenten, dessen Ansichten doch auch auf eindringenden soliden Studien beruhten, und der sich seine Selbständigkeit sehr ungern antasten ließ, die Überlegenheit des älteren Mannes und Lehrers fühlbar zu machen. Aber schon damals wies Ritschl spitze Bemerkungen mit einer ebenbürtigen Sicherheit ab, wie sie den anderen Freunden mit Ausnahme von Hinrichs fehlte.

Von Halle aus hat Ritschl wiederholt Reisen nach Berlin, Stettin und anderen Orten gemacht, welche im Einzelnen zu verfolgen ohne Werth ist. Eine größere Wanderung in den Süden wollte er wieder im Herbst 1841 zusammen mit seinem Bruder Wilhelm und ihrem gemeinsamen Freunde Sachse (gest. als Pastor in Köselitz, Reg.-Bez. Stettin) unternehmen. Deren Zustandekommen begünstigte der Vater um so mehr, als er wünschte, daß bei dieser Gelegenheit die beiden Brüder, die bei dem Altersunterschiede von 3 Jahren bisher noch nicht viele gemeinsame Interessen getheilt zu haben scheinen, sich auch innerlich näher treten möchten. Die Reise sollte nach Dresden, Prag, Brünn, Wien und vielleicht nach Venedig führen, welches Ritschl zu seinem Bedauern im Jahre vorher nicht mehr erreicht hatte. Aber da Sachse bereits in Prag nicht unbedenklich erkrankte und die Reise nicht fortsetzen konnte, kehrten auch die beiden anderen mit ihm nach 14 Tagen schon wieder zurück und beschlossen ihre Ferien in Stettin.

Mit mehr Vergnügen als dieses verunglückten Unternehmens erinnerte

1) Vgl. Haym, Das Leben Max Dunckers, 1891, S. 49.

sich Ritschl eines schönen Ferienaufenthalts in der Heimath seines Freundes Rasemann. In dem originellen, ehrwürdigen Pfarrhaus, dessen Pflegekind dieser gewesen war, fand auch der Freund eine liebevolle Aufnahme. Der bejahrte Pastor Buttstedt, der 40 Jahre vorher Lehrer an dem Halleschen Pädagogium gewesen war und noch eifrig weiter studirte, hatte großes Gefallen an dem lebhaft bewegten, selbständigen jungen Theologen, und das freundschaftliche Verhältnis zwischen diesen und den Kindern des Pfarrhauses hielt sich das ganze Leben hindurch.

Kapitel IV.

Die Vorbereitung auf die akademische Lehrthätigkeit.

1843—1846.

Die Erwerbung des philosophischen Doctorgrades bedeutete für Ritschl den Abschluß seiner Studienzeit. Wie sehr er in dieser gelernt hatte, die Hülfe der angesehenen theologischen Lehrer, deren Unterweisung ihm nicht genügte, zu entbehren, wohl aber selbständig sein Arbeitsgebiet zu übersehen und sich selbst wissenschaftliche Aufgaben zu stellen, ist im vorigen Kapitel gezeigt worden. Ritschl hat diese Stellung unter den Einflüssen der Hegelschen Richtung gewonnen. Aber er war durch diese nicht wie andere Genossen der Theologie entfremdet worden. Er verzweifelte nicht an ihr, sondern widmete ihr vielmehr alle seine Kräfte. Daher hat er sich gern dem ersten theologischen Examen unterworfen[1]) und in dem bei dieser Gelegenheit abgefaßten Lebenslauf bezeugt, daß er seinen Entschluß, Theologie zu studiren, noch nicht zu bereuen gehabt habe, sondern dieser Wissenschaft vielmehr mit ganzer Seele zugewandt sei.

Die Vorbereitung zu dem Examen nahm Ritschl in Berlin in Angriff, wo er am 1. October 1843 eingetroffen war. Als schriftliche Aufgaben waren ihm gestellt: 1) Quid docet N. T. de nostra Dei cognitione? 2) Was ist von der Polemik der Reformatoren gegen die Philosophie zu

---

1) Vita, Anhang der Theses controversae, Bonnae 1846. Neque tamen, ut multi aequales, de theologia desperavi, sed omnibus animi viribus in eam incubui. Quare libenter me subjeci examini pro licentia concionandi.

halten? 3) ein Predigtentwurf über Röm. 2, 4. Über die Fortschritte dieser Arbeiten fehlen eingehendere Berichte, wie Ritschl sie sonst seinem Vater zu geben pflegte, wohl weil er inzwischen mit diesem zweimal in Stettin und einmal in Berlin zusammen gewesen ist. So erfahren wir nur, daß ihm die lateinische Aufgabe besonders zugesagt[1]), und daß beide Arbeiten ihm den sonstigen Mangel an äußerer theologischer Anregung in Berlin hinreichend ersetzt haben. Deshalb spricht er dem Stettiner Consistorium ausdrücklich seinen Dank für die beiden Themata aus. Von diesen „hat ihn dasjenige über den neutestamentlichen Gottesbegriff zu einer näheren Kenntnis des Neuen Testaments geführt, als es durch das Studium der Commentare geschehen kann, das andere über die Polemik der Reformatoren gegen die Philosophie ihm Gelegenheit gegeben, seine Vorstellung von der Entwicklung der Dogmengeschichte genauer auszubilden und darzustellen“[2]). Durch jene Arbeit ist ihm, wie er dem Vater schreibt[3]), das Neue Testament, besonders der Römerbrief, der ihm wie der Galaterbrief ganz präsant sei, sehr lieb geworden. „Zum Verständnis von Röm. 9—11 über die Priorität der Gnade vor dem Gesetz“ hat ihm Vatkes biblische Theologie geholfen, die er sogleich ganz verschlungen hatte. Dagegen konnten ihm, wie er sagt, die Bücher von Beck nichts nützen, „da sie die ganze Bibel in einen Topf werfen“. Überhaupt, meint er, sei noch viel zu thun, daß das Neue Testament nach seinem wahren Werth verstanden und interpretirt werde.

In Berlin hat Ritschl die Zeit gefehlt, „manche theologische Vorlesungen zu hören“[4]). Persönlichen theologischen Verkehr hat er wohl nur gelegentlich mit Vatke gepflogen, welchen er freilich in seinen Briefen aus dieser Zeit nicht erwähnt, aber schon einmal bei einem kürzeren Aufenthalt in Berlin im Juni 1843 aufgesucht hatte. Damals war es ihm eine ordentliche Herzstärkung gewesen, mit ihm über wissenschaftliche Dinge sprechen zu können, während ihm der sonstige Verkehr mit Verwandten und Bekannten nicht genügte. Diesen Umgang hat er dann freilich, als er den folgenden Winter über in Berlin lebte und daneben durch fleißige Arbeit beschäftigt war, gern gepflegt und auch an den in Halle von ihm gemiedenen geselligen Freuden im weiteren Kreise Gefallen gefunden. Er meinte, als er eben in Berlin angekommen war, hier unter Anderem auch seiner burschikosen Manieren zur Zufriedenheit seiner Eltern ledig zu

1) An den Vater 16. 11. 43.
2) Lebenslauf.
3) An den Vater 16. 11. 43.
4) Lebenslauf.

werden[1]). Aber Bekannte und Unbekannte nahmen ihn wegen seiner guten Singstimme mit ihren Einladungen so in Anspruch, daß er der Zerstreuungen dieser Art bald überdrüssig wurde. Gegen Berlin hatte er ja von früheren Erfahrungen her eine ausgesprochene Abneigung, und, wenn er auch jetzt, soweit es ihm möglich war, die ihm von vielen Seiten dargebotenen Freundlichkeiten dankbar genoß, ja sogar schließlich der Abschied ihm leid that[2]), so war er in der großen Stadt doch nicht heimisch geworden. Die ganze Zeit über war sein Sinn auf die Rückkehr nach Stettin gerichtet gewesen, die ihm dann Ende März oder Anfang April 1844 zu Theil wurde. Hier bestand er am 23. April das Examen pro licentia concionandi, bei welchem er die Prüfungspredigt über 1. Cor. 1, 20—25 zu halten hatte, mit dem Prädicat „sehr gut“. In dem ihm darüber ertheilten Zeugnis ist nur folgender Passus unter der Rubrik „Erinnerungen, welche ihm gegeben worden sind“, bemerkenswerth: „Die Prüfung hat ergeben, daß der Candidat seine guten Anlagen durch ein ernstes und fleißiges Studium mit glücklichem Erfolge ausgebildet und sich gründliche Kenntnisse erworben hat. Es läßt sich daher erwarten, daß er bei einem unbefangenen Studium der heiligen Schrift die Kraft des Evangeliums immer mehr an seinem Herzen erfahren und dadurch sich immer mehr von den Fesseln der Schule frei machen werde.“ Der Referent über seine Arbeiten, Professor Vogt von Greifswald, weist in seinem Gutachten gleichfalls auf die zu große Zuversicht hin, mit welcher Ritschl sich der Hegelschen Richtung in der Theologie angeschlossen habe, er rühmt aber an seinen Leistungen, unter denen er die Dissertation über Augustin am höchsten stellt, die Bekundung „einer mehr als gewöhnlichen wissenschaftlichen Bildung, wie sie durch fleißiges Studium und rege geistige Selbstthätigkeit gewonnen“ werde.

Die in dem lateinischen Thema gestellte Aufgabe hat Ritschl nicht in dem Sinne aufgefaßt und behandelt, in welchem sie von der Prüfungscommission gemeint war. Vogt bemerkt in seinem Urtheil richtig, daß der Verfasser nur beiläufig auf die Frage nach der Lehre des Neuen Testaments über unsere Gotteserkenntnis eingehe und die Untersuchung vielmehr so angelegt habe, als ob nach der notio, statt nach der cognitio Dei gefragt werde. Aber die sehr umfassenden und eingehenden Erörte-

1) An den Vater 4. 10. 43.
2) An den Vater 20. 3. 44.

rungen, welche dennoch an der so behandelten Arbeit rühmend hervorgehoben werden, sind doch die Kehrseite der von Ritschl vorgenommenen Verschiebung seines Themas gewesen. In der 66 Seiten langen Abhandlung geht er von dem Satze aus, daß die Religion nicht Erkenntnis, sondern eine Weise des Lebens sei, wodurch der Mensch in eine bestimmte Beziehung zu Gott gesetzt werde. Insofern ist die Erkenntnis Gottes, welche in dem Gottesbegriff gipfelt, ein secundäres Element der Religion. Der christliche Gottesbegriff ist schon aus dem Neuen Testament als dem ältesten Denkmal des Christenthums zu entnehmen und unterscheidet sich deutlich von dem des Alten Testaments. Aber wie das Christenthum nicht sofort über die jüdischen Einrichtungen hinausgegangen ist, so hat es auch den alttestamentlichen Gottesbegriff erst allmählich überwunden. Der Gott des Alten Testaments wird nun im Unterschiede von der polytheistischen, pantheistischen und fatalistischen Gottesvorstellung als weise und heilige Macht bestimmt. Als solche setzt er seine Ehre sich zum Zweck und will sie auch in der Welt zur Geltung gebracht sehen. Da aber die Welt in widersprechende Beziehungen zu Gott gesetzt wird, kommt in der israelitischen Religion der Gegensatz zwischen Gottes Gnade und Gerechtigkeit zum Vorschein, welchem auf Seiten der Menschen der Unterschied von vertrauensvoller Unterordnung unter Gottes Willen und von selbstgerechtem Anspruch auf Vergeltung ihrer Verdienste entspricht. Außer durch diesen Gegensatz ist die alttestamentliche Religion durch den Widerspruch zwischen der universalistischen und der particularistischen Gottesvorstellung gedrückt. Die Erörterung des neutestamentlichen Gottesbegriffs, von welchem die Lösung der Widersprüche des alttestamentlichen zu erwarten ist, veranlaßt Ritschl zunächst dazu, sich zu dem methodischen Grundsatz zu bekennen, daß die verschiedenen Lehren der neutestamentlichen Schriftsteller nicht zu vermischen, sondern getrennt zu betrachten seien. So unterscheidet er die stufenweise fortschreitenden Lehrtropen der Synoptiker, des Paulus und des Johannes und nimmt zwischen den beiden letzteren die Deuteropaulinen, ohne die Frage nach ihrer Echtheit hier zu berühren, als Uebergangsstufe an, während er die Briefe des Petrus, Jacobus, Judas als für die gestellte Aufgabe belanglos außer Betracht läßt und die Apokalypse nach den Synoptikern anhangsweise bespricht.

Die synoptischen Reden Christi und die Aussagen der Synoptiker selbst sind einander gleichartig, sofern in beiden die hebräische Denkweise hervortritt. Die Gott hier beigelegten Eigenschaften stehen daher in Uebereinstimmung mit dem hebräischen Gottesbegriff. Da aber Christus überhaupt nicht eine ausdrückliche Lehre über Gott aufstellt, sondern seine Aufgabe in der Verkündigung des Gottesreiches ausübt, so ist aus seiner

Lehre über dieses nur ein Rückschluß auf den Gottesbegriff möglich. Sofern die Aufrechterhaltung des Gesetzes, zu der sich Christus bekennt, und die Aussicht auf Lohn oder Strafe, welche er eröffnet, in dem von ihm entworfenen Bilde des erst zukünftigen Gottesreiches ihre Stelle haben, überschreitet er nicht den Rahmen der alttestamentlichen Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit und Langmuth. Dagegen ist die Neuheit des Christenthums einmal in der freien Liebe Gottes gegen die sündigen Menschen, welche Christus in seinem ganzen Leben bewährt hat, und andererseits in seinem einzigartigen Verhältnis zu Gott zu erkennen. Dessen Bedeutung wird durch die Bezeichnung Christi als Gottessohns nicht erreicht. Denn dieser Ausdruck für den Messias empfängt das richtige Verständnis aus seiner Anwendung im Alten Testament und begründet, indem er so auf die Begabung mit dem Gottesgeist als mit einer auch anderen zu Theil werdenden Kraft zurückweist, keinen specifischen Vorzug Christi vor anderen Menschen. Ein solcher wird dagegen von ihm selbst in den Worten bei Mt. 11, 27; Lc. 10, 22 ausdrücklich in Anspruch genommen, ohne daß freilich dadurch seine Menschheit in Frage gestellt wird, da er andererseits doch die vollkommene Güte und das absolute Wissen Gott allein vorbehält (Lc. 18, 19; Mt. 19, 17; 24, 36). Mit der in Christi unvergleichlich engem Verhältnis zu Gott und in Gottes freier Sünderliebe bestehenden Neuheit des Christenthums vertrugen sich zwar in der einfachen und reinen Religion Christi noch die alttestamentlichen Vorstellungsformen, an welche sie bei den Synoptikern gebunden ist, aber, da diese Begriffe die Fülle der neuen Religion doch nicht vollständig zum Ausdruck brachten, bedurfte ihre Erkenntnis einer weiteren Fortbildung, wie sie in der paulinischen und johanneischen Lehre eingetreten ist.

Paulus hat die Nothwendigkeit des christlichen Universalismus nachgewiesen; er hat den weiten Begriff der Synoptiker von dem heiligen Geiste bestimmter als den allein durch Christi Vermittlung erreichbaren Geist der Gotteskindschaft gefaßt und dadurch die allen übrigen Menschen überlegene Würde Christi fester begründet, wenn er auch erst die Vorstellung von seiner Präexistenz nur gestreift hat; er hat endlich vor allem die freie Gnade Gottes in Christo sicher gestellt und dadurch den Gegensatz zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gnade überwunden. Dies ist ihm auf zwiefachem Wege gelungen. Einmal zeigt seine Auffassung der vorchristlichen Heilsgeschichte, daß ihm das Gesetz als Vorbereitung der Gnade galt. Ebenso muß aber auch der von ihm so ausdrücklich berücksichtigte Glaube Abrahams verstanden werden. Denn indem dieser sich nur erst auf die göttliche Verheißung bezog, entsprach ihm als Correlat nicht schon die volle christliche Gnade, sondern nur die Form der Gnade, deren Inhalt

Gottes Allmacht war. Auf der folgenden Stufe verwirklichte sich diese als göttliche Gerechtigkeit, welcher von Seiten des Menschen die Erfüllung des Gesetzes entsprach. Sofern aber Paulus Gottes Allmacht als den die Heilsgeschichte überhaupt beherrschenden Factor ansah, bot sich ihm sowohl die Anknüpfung für die Röm. 9—11 entwickelte, aber sonst von ihm nicht vertretene deterministische Auffassung, als auch die Möglichkeit dafür, daß er die Geltung der vollen Gnade Gottes in Christo für die letzte Stufe der Offenbarung behaupten konnte.

Indem Paulus selbst hierin den Ertrag des Christenthums erblickt und diese Auffassung des göttlichen Heilsplans zum Verständnis bringt, überwindet er nun noch einmal auf anderem Wege den Widerspruch, welcher zwischen Gottes Gerechtigkeit und Gnade stattfindet. Jene wird jetzt als ein in dieser enthaltenes Moment betrachtet, sofern die Gnade nun entbunden worden ist. Denn Gott hat Christus als ἱλαστήριον = piaculum (Röm. 3, 25 f.) gesetzt und seinen Tod als Ablösung der Sündenstrafe zugelassen, und Christus hat an seinem Fleisch die Verdammung der Sünde vollzogen (Röm. 8, 3). Wirksam ist aber der Tod Christi doch nur unter der Bedingung, daß er durch den Glauben der Menschen aufgenommen und dargestellt wird. Denn was Röm. 6, 3 f. von der Taufe gesagt wird, das gilt auch vom Glauben überhaupt, da Glaube und Taufe Gal. 3, 26 f. alterniren. Die durch den Glauben eintretende Einheit Christi und der Gläubigen, welche durch das Bild des Körpers und seiner Glieder anschaulich gemacht wird (1. Cor. 12, 12 f.), ist der Grund dafür, daß die Christen der Gnade und des heiligen Geistes theilhaft werden, indem sie im Glauben mit Christus sterben und auferstehen. Und zwar ist der Glaube in dem Sinne, daß er das Sterben mit Christo bedeutet, nicht etwa als Wiederholung des Todes Christi zu denken, sondern trotz der zeitlichen Differenz als in diesen eingeschlossen vorzustellen. So hängt die freie Gnade Gottes in Christo aufs engste mit der einzigen Würde Christi zusammen, da ihr Erwerb allein durch seine Vermittlung dem Glauben möglich ist.

Aber Paulus hat aus dieser Einsicht noch nicht die Consequenz für den christlichen Gottesbegriff gezogen und diesen daher von dem alttestamentlichen nicht sicher unterschieden. Das hat erst Johannes gethan, indem er durch seine Logoslehre die dem Christenthum allein entsprechende trinitarische Auffassung erreicht hat. Zu diesem Fortschritt leiten die Deuteropaulinen und der Hebräerbrief über. Indem jene die Präexistenz Christi deutlich behaupten und seine Würde durch reichere Aussagen, als Paulus, begründen, lösen sie seine Menschheit von der Gottheit und stellen beide einander gegenüber, während der Hebräerbrief dazu den Gegensatz Gottes

und der Welt hinzufügt und auf Christus zum ersten Male den Gottesnamen selbst anwendet (1, 8). Außerdem läßt diese Schriftengruppe der Lehre vom Teufel größere Aufmerksamkeit zu Theil werden und bereitet dadurch den Dualismus des Johannesevangeliums vor.

Dieses und die johanneischen Briefe bieten endlich den richtig und sicher bestimmten christlichen Gottesbegriff dar. Die alttestamentlichen Prädicate Gottes, welche zum Theil wiederholt werden, sind doch für die eigentliche johanneische Gotteslehre belanglos. Diese beschreibt vielmehr das unendliche und absolute Wesen Gottes als Licht (Wahrheit), ewiges Leben, Geist, Liebe. Indem sich aber Gott, um sich der Welt mitzutheilen, der Beschränkung unterwirft, ist die Welt als ein nothwendiges Moment in ihm anzunehmen. Dennoch wird andererseits die Welt als Herrschaftsgebiet des Teufels Gott entgegengesetzt. Damit wird aber von Johannes kein principieller, sondern nur ein effectiver Dualismus vertreten, da der Teufel als Geschöpf Gottes, und sein Widerspruch gegen Gott als Wirkung seiner Freiheit aufgefaßt werden muß, ohne daß freilich der Grund für diesen Gegensatz nachgewiesen worden wäre. Um sich nun der Welt mitzutheilen, offenbart sich Gott durch den Logos, der sie geschaffen hat, und durch den heiligen Geist. Jener wird von Johannes einerseits als von dem Vater unterschiedene und ihm untergeordnete, aber gleichartige Person, andererseits in solchen Fällen, wo die göttliche Einheit scheint gefährdet werden zu können, als bloße Offenbarungsform des Vaters vorgestellt. Die Incarnation des Sohnes beeinträchtigt nicht seine Gottheit. Denn wenn auch in der johanneischen Theorie von der Offenbarung Gottes in Christo kenotische Vorstellungen nicht durchaus fehlen, so wird doch deren Gewicht durch die große Fülle von entgegengesetzten Aussagen aufgehoben. Diese bezeugen aber, daß Christus gerade in seinem irdischen Leben an Gottes Ehre, Macht, Leben, Heiligkeit dauernd Theil genommen hat und mit dem Vater in vollkommener Einheit verbunden gewesen ist. Christi Menschwerdung erreicht in seinem Tode ihren Zweck, den Menschen das Leben und die Wahrheit mitzutheilen, d. h. sie in das göttliche Wesen aufzunehmen, indem sie in dieselbe Gemeinschaft mit ihm eintreten, in der er mit dem Vater lebt. Verwirklicht wird diese Absicht mit den Menschen durch die Thätigkeit des heiligen Geistes, welcher erst nach Christi Tode seine besondere Existenz als ἄλλος παράκλητος gewinnt, und, indem er seine lebengebende Wirksamkeit in der christlichen Kirche findet, bald als selbständige, aber dem Vater und dem Sohne untergeordnete Person, bald als bloße Erscheinungsform Christi gedacht wird. So wirkt er unter den Menschen in der Form des Glaubens, indem sie durch ihn für Gott geboren werden, in ihm von Sünden frei sind, und von ihm zum ewigen

Leben, d. h. zu Christus und durch diesen zu Gott geführt werden. Daher ist der heilige Geist in dem Menschen das Princip der Erkenntnis des Sohnes und des Vaters.

Indem Johannes diese genau durchdachte und entwickelte Gottesauffassung gewonnen hat, ist die freie Gnade als die eigentliche und ursprüngliche Wirksamkeit Gottes nachgewiesen, und Christi Würde sichergestellt worden. Nur hat Johannes die Unbestimmtheit seiner Ansicht über die Selbständigkeit der Personen des Sohnes und des heiligen Geistes nicht überwunden und das in der Menschwerdung Christi eintretende Verhältnis zu der doch im Gegensatz gegen Gott vorausgesetzten Welt nicht vor den hieraus folgenden Widersprüchen geschützt.

Daß diese Ausführungen Ritschls bei aller Selbständigkeit in Einzelheiten dennoch in den Grundzügen von der Hegelschen Geschichtsauffassung abhängig sind, zeigt die Betrachtung der biblischen Lehre unter dem Gesichtspunkt eines zu höherer Erkenntnis fortschreitenden Processes und die Deutung der paulinischen Erörterungen über die Heilsgeschichte in demselben Sinne. Aber in noch gesteigertem Grade bewegt sich Ritschls andere, 46 Seiten lange Arbeit über die Polemik der Reformatoren gegen die Philosophie in den Fesseln einer speculativen Geschichtssystematik und in der Abhängigkeit von Baurs dogmengeschichtlichen Monographien. Ritschl sah in dem vorliegenden Thema eine Aufforderung dazu, die ganze vorhergehende Geschichte der „formellen Seite der christlichen Dogmenbildung“ ins Auge zu fassen, um zunächst das Eindringen der Philosophie in das objective Dogma als möglich und nothwendig nachzuweisen und dann die Polemik der Reformatoren gegen die Philosophie als Reaction gegen diesen Zustand begreifen zu können. Der Vorzug dieses Verfahrens ist wieder der, daß die Aufgabe in einem großen Zusammenhang aufgefaßt und zu lösen versucht wird. Aber die Ausführung selbst, welche sich durchweg auch der Hegelschen Terminologie bedient, wird der Geschichte der christlichen Lehre, deren allgemeinen Fortschritt sie zum Gegenstande hat, in dem Maße nicht gerecht, als Ritschl sie als dialektische Entwicklung des Gegensatzes von Object und Subject zu verstehen unternimmt.

Dieser Gegensatz ist zuerst in der Auseinandersetzung Augustins mit den Pelagianern hervorgetreten, nachdem ihm bis dahin der Zustand von Identität der göttlichen Wahrheit und der menschlichen Denkthätigkeit vorangegangen war; er konnte aber erst den Theologen zum Bewußtsein kommen, als das Subject sich von dem Object emancipirte. Diese Entwicklung hat Duns Scotus dadurch begonnen, daß er die Philosophie in die Theologie einführte. Indem er nämlich die Lehre von der menschlichen Wahlfreiheit von Aristoteles entlehnte, hat er auch den Gottes-

begriff ausschließlich als Willkür bestimmt und dadurch diesen sowohl verflüchtigt, als auch die Dogmen von Christi Person und Werk aufgelöst[1]). Die so beginnende Entfremdung der Theologie vom Dogma wurde durch die scotistische Schule und durch Occams nominalistischen Skepticismus noch vergrößert. Aber da das nominalistische Subject durchaus inhaltsleer und daher der Anlehnung an die katholische Objectivität bedürftig ist, war die Folge jener Umwälzung nicht die Aufhebung der Scholastik durch den Nominalismus, sondern die Umkehrung des Verhältnisses von Object und Subject. Während nämlich im Anfange der Scholastik „das objective Dogma so stark überwog, daß die subjective Vernunft ihm nur dienen konnte, so empfing zuletzt die Kirche ihren Glauben von der Vernunft".

Der Unterschied zwischen Object und Subject, welcher auch bei diesem Umschwung des christlichen Bewußtseins doch nur erst relativ gewesen war, steigerte sich nun durch die Reformation zum schroffen Gegensatz. Indem aber die Reformatoren zu der scholastischen Philosophie in Opposition traten, machten sie gegen den nominalistischen Pelagianismus den realistischen Determinismus geltend. Sie behaupteten ferner den ausschließenden Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft, aber, da sie durch die dialektische Methode der Theologie, welche sie bekämpften, selbst zu dem Gebrauch ähnlicher Waffen gezwungen wurden und noch nicht reif zu einer anderen Theologie waren, kamen auch sie nur wieder zu einer Scholastik, welche „an geistiger Freiheit und Energie hinter dem jugendlichen Realismus des Mittelalters zurückblieb", und ihrem eigenen Princip widersprach. Die Behauptung der religiösen Selbstgewißheit des Subjects, welche sich in dem Begriff des rechtfertigenden Glaubens darstellte und gegen die Oberflächlichkeit und den Mechanismus im katholischen Christenthum reagirte, begründete allerdings ein gutes Recht zur Polemik gegen die scholastische Philosophie, während ein solches andererseits dem wissenschaftlichen Gegensatz der Reformatoren gegen diese fehlte. Aber das dem „protestantischen Princip angemessene Wissen, welches den Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft überwindend sich als göttlich und gleichermaßen menschlich erweiset", haben die Reformatoren nicht erreicht. Denn indem sie die Bibel, welche sie zur Auctorität erhoben, nicht historisch auslegten, sondern in sie die kirchliche Tradition hineintrugen, in deren Fesseln sie bewußt oder unbewußt noch lagen, haben sie das Recht einer verständigen Kritik nicht anerkannt. Eine solche ist aber der durch den Protestantis-

1) Vgl. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 2. Theil, 1842, S. 837 f.

mus entbundenen Subjectivität eigenthümlich und nothwendig, indem sie diese gegen eine das Subject nicht achtende Wissenstradition zu schützen vermag. Dennoch haben die Reformatoren dem endlichen Verstande als dem Princip der weltlichen Gemeinschaft eine positive Stellung angewiesen und dadurch den Staat von der Kirche selbständig gemacht.

Indem aber der menschlichen Vernunft eine solche positive Bedeutung zuerkannt wird, vollendet sich auch ihr Gegensatz gegen die Offenbarung. Dieser ist ein Resultat des Mittelalters, aber nicht die Grundvoraussetzung des Christenthums. Allein die „auf die Spitze getriebene Entgegensetzung, wodurch nicht blos die ganze Welt, sondern jedes einzelne Subject zerrissen werden würde, ist eine Abstraction, die sich nicht halten läßt". Und indem daher ein weiterer Fortschritt über diesen Zustand nothwendig war, so ist „die ganze neuere Geschichte der Theologie, der sich zuletzt noch die Philosophie anreiht, zu begreifen als eine Reihe von Versuchen den Gegensatz aufzulösen in die Subjectivität, welche den objectiven Gedanken des Christenthums als ihr innerstes Wesen erfaßt hat".

Nach diesen Ausführungen faßt Ritschl endlich das ihm obliegende Urtheil über die Polemik der Reformatoren gegen die scholastische Philosophie in der Erklärung zusammen, daß sie „sowohl den Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft, als auch die Bedeutung der religiösen Subjectivität mit dem absoluten Recht des geschichtlichen Fortschritts gegen eine oberflächliche Vermischung jener beiden Seiten und gegen eine oberflächliche Auffassung des menschlichen Willens als Wahlfreiheit geltend machen: daß jedoch die Theologie der Reformatoren selbst, weil sie nicht auf einer vollkommenen Vermittlung jener beiden principiellen Elemente beruhte, die Philosophie in jener abstracten Form nicht hat überwinden können. Die wahre urd darum siegreiche Theologie der protestantischen Kirche ist die, welche sich auf die Freiheit des philosophischen Gedankens stützt, welcher nicht in Gleichgültigkeit und Haß gegen das objective Christenthum verharrt hat, sondern in dem Christenthum die Darstellung des wirklichen Geistes erkennt. Daß es demnach sehr voreilig und unhistorisch ist, die Polemik der Reformatoren gegen die Philosophie als maßgebend in den jetzt schwebenden Streitfragen anzuwenden, ist klar".

Ritschl blieb nach dem Examen in dem Elternhause, welches er erst im folgenden Jahre wieder verließ. Inzwischen genügte er vom 10. October an im neunten Infanterie-Regiment seiner Militärpflicht durch einen nur sechswöchentlichen Dienst. Diese Vergünstigung war ihm auf Ansuchen seines Vaters durch Cabinetsordre vom 15. September gewährt worden.

Über Ritschls wissenschaftliche Interessen und Arbeiten ist für diese Zeit keine zusammenhängende Kenntnis mehr zu erreichen. Nur lassen einige Predigten, welche er damals verfaßte und hielt, seinen allgemeinen theologischen Standpunkt erkennen, und eine Anzahl von Recensionen in der Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung, von deren Herausgebern ihm Hermann Agathon Niemeyer in seiner letzten Halleschen Zeit ein freundschaftliches Interesse zugewandt hatte, geben Zeugnis von seiner energischen Vertretung gewisser Hegelscher Ideen und der Baurschen Geschichtsauffassung. Die Besprechung von J. L. Jacobis Lehre des Pelagius, welche im Mai 1844 (Nr. 127. 128) erschien, ist ein scharfer Angriff auf die Neandersche Geschichtsbetrachtung. Jacobis Beurtheilung des Pelagius nach dem Maßstab der modernen Pectoraltheologie, dergemäß den christlichen Männern der Vergangenheit, je nachdem sie in Credit stehen, religiöses Gemüthsleben aufgeheftet oder abgesprochen wurde, bezeichnet Ritschl als sophistisch. Die gelegentlichen Ausfälle Jacobis gegen die „pantheistische Richtung" weist er zurück und hält sie für um so weniger gerechtfertigt, als der Verfasser, indem er das Christenthum für einen Lebenskeim erkläre, selbst dem Princip der Immanenz huldige, und, wenn er sich nur zur nöthigen wissenschaftlichen Consequenz erhöbe, etwa auch zu solchen Überzeugungen kommen könnte, die er an anderen pantheistisch schelte. Eine gleichfalls durchaus absprechende Kritik von Wilhelm Böhmers zweitem Bande der christlichen Dogmatik oder Glaubenswissenschaft gab Ritschl in den Augustnummern 197 und 198 derselben Literaturzeitung. Bemerkenswerth ist an dieser Leistung vor allem, daß als Ritschls eigne Meinung die bekannte Hegelsche Werthung der Gottesbeweise hervortritt. Aus diesen, meint er, resultire in Wahrheit mehr, als das bloße Dasein Gottes, nämlich verschiedene Bestimmungen des göttlichen Wesens. Ferner erklärt er, daß an Augustins Begriff von Gott als der summa essentia eine ordentliche Theologie anzuknüpfen habe. Nur auf dieser Basis sei der Gottesbegriff zu erbauen, mag das profanum vulgus noch so sehr über Pantheismus schreien. Endlich brachten im April 1845 die Nummern 77 und 78 der Literaturzeitung eine auch noch in Stettin verfaßte[1]) Recension von G. A. Meiers Werk über die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung. Ritschl ist darin mit seinen Behauptungen im Ganzen von Baur abhängig, und dessen Ansicht von der Dogmengeschichte bestimmt auch sein nicht überall tadelndes Urtheil über das Buch. Von Interesse ist übrigens nur, daß Ritschl eine Ansicht Meiers, welche er selbst später von Neuem gewonnen

1) An die Eltern 19. 2. 45.

und durch seine stichhaltige Begründung als gesicherte historische Erkenntnis in Umlauf gesetzt hat, nämlich, daß der Socinianismus als ein Ausläufer der scholastischen Theologie aufzufassen sei, ironisch als eine neue Entwicklung bezeichnet und sie im Sinne der Baurschen Auffassung zurückweist.

Von Predigten, welche Ritschl in derselben Zeit verfaßt und gehalten hat, liegen folgende vor: die zum Zweck des Examens dem Consistorium eingereichte Predigt über Röm. 2, 4, welche er danach noch einmal umgearbeitet und in dieser neuen Fassung am 16. Juni 1844 in der Peter-Paulskirche zu Stettin gehalten hat; ferner eine Predigt über 1. Cor. 3, 16 f., am 4. August in der Schloßkirche, und endlich eine über Röm. 12, 1—6, am 12. Januar 1845 wieder in der Peter-Paulskirche gehalten. Allen diesen Predigten ist mit den schon früher besprochenen eine gewisse Schwerfälligkeit des Ausdrucks gemein. Außerdem drängte Ritschls Eigenthümlichkeit überhaupt vor allem auf nüchterne und logische Durcharbeitung der Gedanken und schloß damit eine phantasievolle und gefühlsmäßige Behandlung des Themas aus. Um so nachdrucksvoller vermochte er dagegen die Würde und den Ernst der sittlichen Verpflichtung zum Ausdruck zu bringen.

Bei dieser Beschaffenheit der eben aufgeführten Predigten Ritschls läßt sich aus ihnen der damalige Stand seines theologischen Denkens und Urtheilens unschwer erkennen. Wir sehen ihn noch nach einer geschlossenen Weltanschauung ringen. Er versucht aber seinen wissenschaftlichen Überzeugungen für die Praxis fruchtbare Anwendungen abzugewinnen. So entspricht seinem immanenten Gottesbegriff die von ihm vertretene Anschauung, daß die Welt nicht, wie man früher gedacht habe, nur des Teufels sei, sondern die Erkenntnis der Güte Gottes vermittle. Indem diese zur Buße antreiben soll, wie der Römertext erklärt, betont Ritschl den schon früher (s. o. S. 60) vertretenen Gedanken, daß das Gesetz keine genügende Reue wirken könne. In Übereinstimmung damit macht er die in Berlin erworbene Überzeugung von der Priorität der Gnade (s. o. S. 87) in der Anwendung nachdrücklich geltend, daß nicht die Gerechtigkeit, sondern die Güte Gottes seine Gaben vertheile, und daß es darauf ankomme, in allen Fügungen des Lebens die Leitung der göttlichen Liebe zu erkennen. Damit wird er auf den Gedanken der christlichen Weltherrschaft und Weltüberwindung geführt, die er zwar noch nicht mit vollständiger Klarheit und Allgemeinheit auf die Geduld im Leiden hinausführt, aber doch als den Höhepunkt der christlichen Gemüthsstimmung an der Selbstbeurtheilung des Paulus anschaulich macht, welcher sich am liebsten gerade seiner Schwachheit rühmte. Indem er ferner erklärt, daß die Gnade

Über Ritschls wissenschaftliche Interessen und Arbeiten ist für diese Zeit keine zusammenhängende Kenntnis mehr zu erreichen. Nur lassen einige Predigten, welche er damals verfaßte und hielt, seinen allgemeinen theologischen Standpunkt erkennen, und eine Anzahl von Recensionen in der Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung, von deren Herausgebern ihm Hermann Agathon Niemeyer in seiner letzten Halleschen Zeit ein freundschaftliches Interesse zugewandt hatte, geben Zeugnis von seiner energischen Vertretung gewisser Hegelscher Ideen und der Baurschen Geschichtsauffassung. Die Besprechung von J. L. Jacobis Lehre des Pelagius, welche im Mai 1844 (Nr. 127. 128) erschien, ist ein scharfer Angriff auf die Neandersche Geschichtsbetrachtung. Jacobis Beurtheilung des Pelagius nach dem Maßstab der modernen Pectoraltheologie, dergemäß den christlichen Männern der Vergangenheit, je nachdem sie in Credit stehen, religiöses Gemüthsleben aufgeheftet oder abgesprochen wurde, bezeichnet Ritschl als sophistisch. Die gelegentlichen Ausfälle Jacobis gegen die „pantheistische Richtung“ weist er zurück und hält sie für um so weniger gerechtfertigt, als der Verfasser, indem er das Christenthum für einen Lebenskeim erkläre, selbst dem Princip der Immanenz huldige, und, wenn er sich nur zur nöthigen wissenschaftlichen Consequenz erhöbe, etwa auch zu solchen Überzeugungen kommen könnte, die er an anderen pantheistisch schelte. Eine gleichfalls durchaus absprechende Kritik von Wilhelm Böhmers zweitem Bande der christlichen Dogmatik oder Glaubenswissenschaft gab Ritschl in den Augustnummern 197 und 198 derselben Literaturzeitung. Bemerkenswerth ist an dieser Leistung vor allem, daß als Ritschls eigne Meinung die bekannte Hegelsche Werthung der Gottesbeweise hervortritt. Aus diesen, meint er, resultire in Wahrheit mehr, als das bloße Dasein Gottes, nämlich verschiedene Bestimmungen des göttlichen Wesens. Ferner erklärt er, daß an Augustins Begriff von Gott als der summa essentia eine ordentliche Theologie anzuknüpfen habe. Nur auf dieser Basis sei der Gottesbegriff zu erbauen, mag das profanum vulgus noch so sehr über Pantheismus schreien. Endlich brachten im April 1845 die Nummern 77 und 78 der Literaturzeitung eine auch noch in Stettin verfaßte[1]) Recension von G. A. Meiers Werk über die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung. Ritschl ist darin mit seinen Behauptungen im Ganzen von Baur abhängig, und dessen Ansicht von der Dogmengeschichte bestimmt auch sein nicht überall tadelndes Urtheil über das Buch. Von Interesse ist übrigens nur, daß Ritschl eine Ansicht Meiers, welche er selbst später von Neuem gewonnen

---

1) An die Eltern 19. 2. 45.

und durch seine stichhaltige Begründung als gesicherte historische Erkenntnis in Umlauf gesetzt hat, nämlich, daß der Socinianismus als ein Ausläufer der scholastischen Theologie aufzufassen sei, ironisch als eine neue Entwicklung bezeichnet und sie im Sinne der Baurschen Auffassung zurückweist.

Von Predigten, welche Ritschl in derselben Zeit verfaßt und gehalten hat, liegen folgende vor: die zum Zweck des Examens dem Consistorium eingereichte Predigt über Röm. 2, 4, welche er danach noch einmal umgearbeitet und in dieser neuen Fassung am 16. Juni 1844 in der Peter-Paulskirche zu Stettin gehalten hat; ferner eine Predigt über 1. Cor. 3, 16 f., am 4. August in der Schloßkirche, und endlich eine über Röm. 12, 1—6, am 12. Januar 1845 wieder in der Peter-Paulskirche gehalten. Allen diesen Predigten ist mit den schon früher besprochenen eine gewisse Schwerfälligkeit des Ausdrucks gemein. Außerdem drängte Ritschls Eigenthümlichkeit überhaupt vor allem auf nüchterne und logische Durcharbeitung der Gedanken und schloß damit eine phantasievolle und gefühlsmäßige Behandlung des Themas aus. Um so nachdrucksvoller vermochte er dagegen die Würde und den Ernst der sittlichen Verpflichtung zum Ausdruck zu bringen.

Bei dieser Beschaffenheit der eben aufgeführten Predigten Ritschls läßt sich aus ihnen der damalige Stand seines theologischen Denkens und Urtheilens unschwer erkennen. Wir sehen ihn noch nach einer geschlossenen Weltanschauung ringen. Er versucht aber seinen wissenschaftlichen Überzeugungen für die Praxis fruchtbare Anwendungen abzugewinnen. So entspricht seinem immanenten Gottesbegriff die von ihm vertretene Anschauung, daß die Welt nicht, wie man früher gedacht habe, nur des Teufels sei, sondern die Erkenntnis der Güte Gottes vermittle. Indem diese zur Buße antreiben soll, wie der Römertext erklärt, betont Ritschl den schon früher (s. o. S. 60) vertretenen Gedanken, daß das Gesetz keine genügende Reue wirken könne. In Übereinstimmung damit macht er die in Berlin erworbene Überzeugung von der Priorität der Gnade (s. o. S. 87) in der Anwendung nachdrücklich geltend, daß nicht die Gerechtigkeit, sondern die Güte Gottes seine Gaben vertheile, und daß es darauf ankomme, in allen Fügungen des Lebens die Leitung der göttlichen Liebe zu erkennen. Damit wird er auf den Gedanken der christlichen Weltherrschaft und Weltüberwindung geführt, die er zwar noch nicht mit vollständiger Klarheit und Allgemeinheit auf die Geduld im Leiden hinausführt, aber doch als den Höhepunkt der christlichen Gemüthsstimmung an der Selbstbeurtheilung des Paulus anschaulich macht, welcher sich am liebsten gerade seiner Schwachheit rühmte. Indem er ferner erklärt, daß die Gnade

und die durch sie gewirkte Buße uns nicht der Welt entfremden, sondern die wahre und rechte Ordnung in die Welt einführen wolle, hebt er den Werth des in christlichem Sinne geübten Berufs, durch welchen vor allem man dem göttlichen Reiche diene, mit besonderem Nachdruck hervor. So weist er auf die specifisch christlichen Aufgaben der Menschen hin und kommt damit zugleich von seiner früheren relativistischen Beurtheilung des Unterschieds der Guten und Bösen ab (s. o. S. 60. 62. 65). Er unterscheidet jetzt die verschiedenen Sünden je nach ihrem Gewicht und will die Lasterhaften höchstens äußerlich als Gemeindeglieder gelten lassen. Andererseits fordert er freilich um so bestimmter die der christlichen Liebe entsprechende Duldsamkeit gegen fremde Überzeugungen, da der Reichthum des göttlichen Geistes sich nicht in nur einem ausschließlich christlichen Standpunkt erschöpfe.

Über den eigentlichen Ertrag der Zeit von fast einem Jahre, welche Ritschl in seinem Vaterhause damals zugebracht hat, spricht er sich später sehr unbefriedigt aus. Er hat die Überzeugung gewonnen, daß zum Arbeiten die Abstraction von allem Familienleben gehöre, so traurig diese Grundbedingung an sich sei[1]). „Wenn man kein Amt hat, ist das Leben in der Familie ein Ruin für uns." „Ein Studium ohne bestimmten Zweck der Production ist in sich selbst zu haltlos, als daß es einen Menschen halten könnte"[2]). Diese Urtheile hat Ritschl im Rückblick auf seinen letzten Stettiner Aufenthalt und die darauf folgende fruchtbare Arbeit in Heidelberg und Tübingen ausgesprochen. Vielleicht haben ihn aber auch schon, als er im Februar 1845 Stettin wieder verließ, ähnliche Gedanken über die jüngst vergangene Zeit erfüllt. Indem er damals die directe Vorbereitung auf das akademische Lehramt begann, war sein dringender Wunsch darauf gerichtet, die nächste Zeit in Tübingen zuzubringen, wo er von Baur und seinen Schülern fördernde Anregung erwartete. Aber die Ausführung dieses Planes gestattete der Vater nicht unmittelbar, obgleich er sich jetzt im Ganzen darein gefunden hatte, seinen Sohn einen anderen Weg einschlagen zu sehen, als er ihn billigte. Er hielt es vielmehr für wünschenswerth und setzte es durch, daß Ritschl zunächst für ein halbes Jahr eine andere Universitätsstadt aufsuchte, um dort seinen Arbeiten nachzugehen. Dazu schien Heidelberg der geeignetste Ort zu sein, wo Richard Rothe damals der hervorragendste Theologe war.

1) An die Mutter 22. 5. 46.
2) An die Mutter 15. 3. 46.

Dessen Erfahrung und guter Rath, meinte der Vater[1]), könne Ritschl wahrscheinlich manchen Umweg ersparen. Von seinem Sohn erwartet er nichts weiter, als daß er seine Gaben und die ihm dargebotene Gelegenheit ungestört und unter anregenden Einflüssen seine Studien fortzusetzen gewissenhaft benutze, daß er sein empfangenes Pfund nicht in die Erde vergrabe, sondern redlich damit wuchere. Er will ihm gern alle Mittel darreichen, deren er bedürfe, um die betretene Bahn ohne Störung zu verfolgen, da er nicht Ursache habe ihm unnütze Verschwendung zuzutrauen. Aber Pläne der Eitelkeit und des Ehrgeizes hat er nicht mit ihm. Wenn er es erleben sollte, sagt er, werde es ihm ebenso lieb sein, den Sohn auf der Kanzel einer Dorfkirche, als auf dem Katheder einer berühmten Universität zu sehen.

So trat denn Ritschl am 3. Februar 1845 die Reise nach dem neuen Ziele an, auf welcher er sich zunächst wieder einige Tage in Halle aufhielt. Hier empfing er keine günstigen Eindrücke[2]). Er fand den Freundeskreis zersprengt und seine noch vorhandenen Glieder gegenseitig verstimmt. Mehr noch drückten ihn die schlechten Aussichten nieder, welche die allgemeinen Verhältnisse seinem Plan sich nach einem Jahre in Halle zu habilitiren bereiteten. Je freudiger manche seiner Freunde diesen Entschluß begrüßten, um so mehr mußte er sich seiner „Verdienstlosigkeit und Schwachheit erinnern. Ich habe doch noch viel zu lernen, ehe ich werde lehren können. Aber dann noch die Aussicht, ewiger Privatdocent zu bleiben oder die Laufbahn zu verlassen, die so viel Anstrengungen auch von Vaters Seite kostet. Ich war einige Male im Begriff umzukehren. Nun ich einmal hier (in Heidelberg) bin, spreche ich Euch diese Empfindungen aus, weil ich mich ihrer nicht zu schämen brauche, und Ihr werdet hoffentlich nicht überrascht sein, wenn ich neben meiner Dreistigkeit mich bestrebe Demuth zu lernen". In Heidelberg war Rothe, welchen Ritschl gleich aufsuchte, außerordentlich zuvorkommend gegen ihn. Besonders befriedigte ihn, daß jener „mit großer Entschiedenheit die Nothwendigkeit der theologischen Lehrfreiheit aussprach und sich mit gleichem Nachdruck gegen das Verfahren der Partei erklärte, welche absichtlich die gebildeten Laien der Kirche noch mehr zu entfremden suche, als sie schon sind". Übrigens rühmt[3]) Ritschl an Rothe außer seiner großen Liebenswürdigkeit den Vorzug, daß er „in theoretischer wie praktischer Ansicht frei von jedem Vorurtheile" sei, und meint[4]), daß „seine Bescheidenheit ihm fast

1) Der Vater an R. 1. 3. 45; 20. 6. 45.
2) An die Eltern 19. 2. 45.
3) An den Vater 18. 3. 45.
4) An den Vater 4. 6. 45.

zu groß für seinen Werth vorkomme, obgleich nichts gemachtes darin ist, und er dabei ein sehr bestimmtes Urtheil hat". Eingehender schreibt Ritschl seinem Freude Rößler[1]) über Rothe: „Sein theologischer Charakter ist formaliter ganz frei, er hält nichts von der biblischen Auctorität, sondern will rein speculativ sein, obgleich er die Straußsche Richtung nicht theilt. In dieser Beziehung bin ich sehr gespannt auf sein speculatives System, das er nächstens unter dem Namen Ethik veröffentlichen will. Einzelne Mittheilungen daraus haben mich erkennen lassen, daß er sich von der Verendlichung des Gottesbegriffs bei Strauß frei zu halten sucht, genauere Angaben kann ich aber nicht machen, doch ist es gewiß der Mühe werth, auf diese Sachen aufmerksam zu sein, da ja auch Strauß und Vatke diese Frage noch nicht ins Reine gebracht haben. Seine Ansicht von der Verwirklichung des Christenthums durch den Staat hält er fest, und auf Grund dieser Anschauungen läßt sich ganz gut mit ihm verkehren, und er verdenkt es mir gar nicht, daß ich mich unter obwaltenden Umständen lieber der kritischen Schule angeschlossen habe, als einer herrschenden positiven Mélange-Theologie". Außer Rothe trat Ritschl auch Ullmann näher, während seine freundlichen Berührungen mit Umbreit, mit welchem er sich in dem gleichen Urtheil über Tholuck zusammenfand, nur spärlich geblieben sind. In jenem lernte er gegen seine aus Ullmanns Büchern geschöpfte Erwartung nicht einen beweglichen und gesprächigen, sondern steifen und nüchternen, aber freundlichen Herrn kennen, mit dem es ihm zwar nicht gelang, recht wissenschaftlich zu verkehren, der aber zu seiner Freude die „forcirten" kirchlichen Verhältnisse in Preußen unbefangen beurtheilte.

Es war das Gebiet des Neuen Testaments, auf welches Ritschl seinen Blick als auf das Feld seiner künftigen akademischen Wirksamkeit richtete. Indem er auf diese die unmittelbare Vorbereitung begann, hat er sich in Heidelberg zunächst in die evangelische Geschichte hineingearbeitet. Dabei ist er, wie er sich ausdrückt[2]), „einige Tage durch die Controversschriften über mythisch und nichtmythisch ganz confus gewesen. Jetzt hat es sich allmählich abgeklärt, und ich bin jetzt dabei, einiges niederzuschreiben, woraus, so Gott will, mit der Zeit ein Heft über biblische Theologie werden soll".

Diese Aufzeichnungen, welche noch vorhanden sind, enthalten die Anfänge einer Einleitung in die biblische Theologie. Zunächst giebt Ritschl einen Überblick über die Geschichte dieser Disciplin. Darauf

1) An Rößler 25. 5. 45.
2) An den Vater 18. 3. 45.

bestimmt er den Umfang des Gebietes, indem er dieses auch die s. g. Einleitung in die beiden Testamente mit umfassen lassen will. Denn die Literargeschichte ist einerseits eine nothwendige Bedingung der theologischen Entwicklung und andererseits auch wieder in ihrer Anschauung von der biblischen Theologie abhängig. Indem er ferner seinen Standpunkt in der religionsphilosophischen Betrachtung nimmt, dergemäß das Judenthum und das Christenthum sich dem allgemeinen Begriff von der Religion unterordnen, faßt er die biblische Theologie beider Testamente als ein Glied der allgemeinen Religionsgeschichte, „welches nach vorn durch die Geschichte aller heidnischen Religionen, nach hinten durch die christliche Kirchengeschichte" begrenzt werde. Wegen des Gegensatzes gegen das Heidenthum und wegen der Nothwendigkeit, daß man sich „in der Gestaltung des Christenthums an der Person Jesu und der ursprünglichen Auffassung des Christenthums zu orientiren" habe, hebt sich nun die biblische Theologie und speciell die des Neuen Testaments als besonders wichtig aus der Gesamtgeschichte der Religion hervor. Indem ihr der gesammte christliche Vorstellungsstoff gegeben ist, hat sie die Aufgabe, ihn zu verstehen, d. h. aus dem Inhalt des Neuen Testaments das christliche Princip zu entwickeln und zu erkennen, daß dieses „unter den bestimmten zeitlichen Bedingungen nur die bestimmte Gestaltung einnehmen konnte". Im Unterschiede davon weist Ritschl in Abhängigkeit von Schleiermacher der systematischen Theologie das Geschäft zu, dem durch die Apologetik und Religionsphilosophie gewonnenen Princip des Christenthums im Einzelnen die Gestaltung zu geben, „welche der Stand des allgemeinen Bewußtseins und die jeweilige Ausbreitung des ethischen und theoretischen Wissens erfordert". Dabei soll aber die Continuität der historischen Entwicklung dadurch gewahrt werden, daß jede neue Gestaltung sich sowohl als das Resultat der ganzen geschichtlichen Entwicklung darstellt, als auch ihre Übereinstimmung mit dem Selbstbewußtsein Christi und ihre Abhängigkeit von diesem erweist. Ergiebt sich aus jener Rücksicht für die Dogmatik die Nothwendigkeit den ganzen dogmengeschichtlichen Stoff zu verarbeiten, so hat dieser doch der Bibel gegenüber nur relative Bedeutung, da er von ihr abhängig ist. Sieht man also von dem dogmengeschichtlichen Elemente der Dogmatik ab, „so ist das Verhältnis zwischen Stoff und Princip in beiden Disciplinen das umgekehrte, und hieraus erklärt sich der Unterschied der Methode". Dieser ist aber „nicht rein der zwischen der historischen und systematischen, weil eine Dogmatik als Darstellung des christlichen Bewußtseins ebenso die verschiedenen in einer Zeit herrschenden Typen der religiösen Vorstellung aufzunehmen und darzustellen hat, wie in dem Neuen Testament verschiedene Formen des Urchristen-

thums neben einander erhalten sind. Dadurch unterscheidet sich die Dogmatik von der speculativen Philosophie, obgleich natürlich in ihr das historische Element nicht ohne das principiell kritische ist, ebensowenig als dies in der biblischen Theologie der Fall ist".

Auf diese Ausführungen folgt ein Abschnitt über „die ideellen Voraussetzungen des Christenthums", mit welchem Ritschl vollends zu einer dogmatischen Frage abschweifte, indem er den psychologischen Ort der Religion zu bestimmen unternahm. Aber diese Erörterungen sind unselbständig. In freier Weise ist zwar Vatkes Buch über die menschliche Freiheit benutzt. Um so enger aber schließt sich Ritschl an die Deductionen und Begriffsbestimmungen an, die Biedermann in seiner „freien Theologie" gegeben hatte. Dann folgt ein Capitel über „die nächsten empirischen Voraussetzungen des Christenthums, in welchem zuerst die alexandrinische Religionsphilosophie dargestellt wird. Aber weiter ist Ritschl nicht gekommen. Mit der Überschrift des nächsten Unterabschnitts, der über „die palästinensische Messiastheologie" handeln sollte, bricht das Fragment ab.

Ritschl muß selbst gesehen haben, daß die Arbeit, die er unternommen hatte, zur Zeit unzweckmäßig und undurchführbar war. Indem er sie also aufgab, wandte er seine Aufmerksamkeit anderen Interessen zu, welche ihn allmählich auf die Frage nach dem Thema für seine Licentiatenarbeit führten. Einen eingehenden Bericht über seine in den ersten Monaten zu Heidelberg getriebenen Studien gab Ritschl damals seinem Freunde Rößler[1]): „Ich habe denn so allerlei studirt, zuerst über die evangelische Geschichte, wobei ich denn ausführlich mich überzeugt habe, daß wir über Strauß noch nicht hinaus sind. Was Weiße phantasirt hat, ist nichts nütze, und Gfrörers dicke Bücher sind stellenweise als Material recht brauchbar, stellenweise sind sie Ilias post Straussium, stellenweise, wo es aufs Resultat ankommt, roh und unkritisch. Der späteren Harmonistik gar nicht zu gedenken, von der ich aber Wieselers Werk noch zu studiren gedenke, um an dessen Widerspruch gegen Strauß meine eigene Ansicht mir klarer zu machen. Denn die frühere Bekämpfung dreht sich hauptsächlich um den Begriff des Wunders, auf den im historischen Interesse gar nichts ankommt. Dann habe ich mich mit großer Mühe und Langeweile durch die Apokalypse mit mehreren Commentaren hindurchgequält und bin endlich wieder auf mein Lieblingsthema, die Baursche Hypothese von dem Ebjonitismus, zurückgekommen. Das Studium des dicken Buches von Schliemann über die Clementinen, dessen

1) An Rößler 25. 5. 45.

Tendenzcharakter gegen Baur sich mir auch durch allerlei Lückenhaftigkeiten widerwärtig gemacht hat, hat mich dann auf die Idee gebracht, meine beabsichtigte Abhandlung über Paulus in die obschwebende Frage in der Weise eingreifen zu lassen, daß ich durch Vergleichung der ältesten Pauliner, Hebräerbrief, Barnabas, Clemens Romanus, Polykarp, Ignatius, Justinus nachweise, daß Paulus' Lehrbegriff wirklich keine stricten Nachfolger gehabt hat, und daß der auch von Schliemann anerkannte vermittelnde Charakter jener Väter darauf deute, daß der Ebjonitismus das von ihm geleugnete Übergewicht in der alten Kirche gehabt habe. Bei der Erörterung der paulinischen Christologie gedenke ich ferner die Frage zu untersuchen, ob sein Begriff von Christo eine Consequenz seiner Lehre von Gesetz und Gnade ist, oder ob er den schon vorhandenen (nicht blos bei Philo, sondern auch in der rabbinischen Theologie) Begriff vom Mittelwesen auf Christus angewandt habe. Bei der Gelegenheit werde ich auf eine Vergleichung des Paulus mit den ebjonitischen Clementinen geführt, mit deren Studium ich gegenwärtig beschäftigt bin. Demnächst werde ich dann zu einer ausführlichen Lectüre der paulinischen Briefe übergehen und hoffe in drei Monaten das Material gesammelt und geordnet zu haben, um dann sowohl zur Ausarbeitung als nach Tübingen überzugehen". Aus diesen Studien sollte, wie Ritschl seinem Vater mittheilt[1]), seine Licentiatenarbeit hervorgehen, in der er gegen Schliemanns „parteimäßige Halbheiten" ein Zeugnis für Baurs Ansicht in die Wagschale zu legen, zugleich aber auch dessen Anschauung näher und sicherer zu bestimmen hoffte. Aber alle jene von Ritschl aufgeworfenen Fragen, welche er später zum größten Theil in entgegengesetztem Sinne, als er es damals zu thun vorhatte, behandelt hat, stellten ihm doch eine weitere Aufgabe, als für eine Dissertation geeignet gewesen wäre. Obgleich er, um die erfolgreiche Beschäftigung mit diesen Interessen vorzubereiten, zunächst seine Untersuchungen über die clementinischen Homilien fortsetzte, „die auf Seite der judenchristlichen Theologie dem Paulus ziemlich parallel" seien, und, um des evangelischen Stoffes Herr zu werden, sich noch einmal wieder mit Strauß' Leben Jesu beschäftigte, hat er doch vorläufig jene Aufgabe wieder aus dem Auge verloren.

Wohl noch in Heidelberg hat Ritschl endlich die scharfe Recension über Dietleins gegen Baur gerichtete Schrift über das Urchristenthum verfaßt, welche unter der Chiffre — s — im dritten Heft des vierten Bandes von Zellers theologischen Jahrbüchern (1845, S. 547—561)

1) An den Vater 4. 6. 45.

erschienen ist. Dietlein veröffentlichte darauf in Reuters Repertorium[1]) eine Antikritik, worin er der Tübinger Schule Hypothesensucht vorwarf, aber sich selbst nicht sehr geschickt vertheidigte. Ritschl dachte Anfangs daran, diese Entgegnung zu beantworten, hat das dann aber doch unterlassen, weil er meinte, daß sonst der Zank kein Ende nehmen würde[2]).

In Heidelberg lebte Ritschl still und zurückgezogen. Gleichaltrigen Umgang gewährten ihm nur die Beziehungen zu einem Studenten der Rechte Aßmann, mit dem er schon in Halle bekannt war und jetzt besonders durch gemeinsames Clavierspielen verbunden wurde. Außerdem erfreute er sich gelegentlich angenehmen gesellschaftlichen und familiären Verkehrs. Aber die Freuden, die ihm so geboten wurden, ersetzten ihm nicht die Entbehrung, welche er in dem Mangel an regem theologischem Austausch empfand. Der einzige, mit welchem ihm ein anregender wissenschaftlicher Umgang in Heidelberg möglich und wünschenswert gewesen wäre, Rothe, war zu beschäftigt, als daß er ihn oft hätte stören dürfen[3]). So sehnte er sich nach einem Kreise jüngerer Theologen, in dem ihm die Befriedigung dieses Bedürfnisses zu Theil werden könnte. Einen solchen durfte er wohl in Tübingen zu finden hoffen. Ehe er aber dorthin sich begab, mußte er es noch einmal erfahren, wie eigenthümlich seine Absicht selbst unbefangene und wohlwollende Männer berührte. Als sein Gönner Bleek, der gerade Heidelberg besuchte, von seiner bevorstehenden Übersiedelung nach Tübingen hörte, erschrak er, und Ritschl mußte ihm vorstellen, daß doch zur Zeit keine andere Universität so sehr das Interesse erregte, als jene[4]). Ritschl hatte gehofft seinen Freund Rößler dafür gewinnen zu können, daß er mit ihm zusammen den Winter in Tübingen zubrächte. Er schlug ihm vor[5]), ehe sie dorthin übersiedelten, Strauß in Heilbronn und Biedermann in Mönchenstein zu besuchen. Von diesem wollte er erfahren, was er in seinem Buche übergangen habe, nämlich das Verhältnis eines speculativen Geistlichen zu seiner Gemeinde. Aber diese allerdings nur einmal beiläufig geäußerten Pläne sind nicht ausgeführt worden. Ebenso kam Rößler damals nicht nach Tübingen. Ritschl aber begab sich dorthin direct von Heidelberg gegen Ende August.

---

1) Reuter, Allg. Repertorium für die theol. Lit., 1846, Bd. 52, S. 1 ff.
2) An den Vater 18. 2. 46.
3) An Friedrich R. 6. 8. 45.
4) An die Mutter 31. 8. 45.
5) An Rößler 6. 7. 45.

Endlich also hatte Ritschl das gelobte Land betreten, wie sein Vater Tübingen einmal[1]) genannt hat. Er hoffte von dem persönlichen Verkehr mit dem Manne, dessen Schriften seine wissenschaftliche Bildung bisher am meisten verdankte, auch für seine weitere Entwicklung Anregung und Förderung zu erhalten. Die Tübinger Schule stand damals auf dem Höhepunkt ihrer Blüthe und ihrer frischen Schaffenskraft. Mit ihrem Haupte Baur wetteiferten die jüngeren Genossen Zeller, Schwegler, R. Köstlin und andere, die christliche Urgeschichte zu erforschen. Die von Zeller herausgegebenen theologischen Jahrbücher waren das Organ, welches die Gemeinschaft dieser Arbeit auch äußerlich erkennbar machte. Die Tübinger Schule ist nicht in erster Linie auf Grund derjenigen Anregungen entstanden, welche Ritschl zum Anhänger Baurs gemacht hatten. Das Interesse ihres Stifters selbst wandte sich nach Vollendung seiner großen Monographien über die Geschichte der Lehren von der Versöhnung und von der Dreieinigkeit immer intensiver der Erforschung des Urchristenthums zu. Auch dieses Feld hatte er zwar früher schon in verschiedenen Arbeiten über die neutestamentliche Briefliteratur betreten, deren Ertrag er gerade damals in seinem Werk über Paulus (1845) zusammenfaßte. Aber den Höhepunkt erreichte diese Thätigkeit in ihrer Ausdehnung auf das ganze Gebiet des Neuen Testaments und der Geschichte des Christenthums in den ersten Jahrhunderten. Seit 1844 wandte sich Baur der Forschung über die Evangelien zu, deren erste Frucht die Untersuchung über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums gewesen ist Dann zog er auch die Synoptiker in den Kreis seiner kritischen Betrachtung.

Es galt diese Arbeiten fruchtbarer zu machen, als die Leistung von D. F. Strauß ausgefallen war. Während das „Leben Jesu" lediglich negative Ergebnisse erreicht hatte, so ist es das Bestreben der Tübinger Schule gewesen, auf demselben Wege, wie jener, durch vereinte Übung historischer Kritik und Hegelscher Speculation, zu gesicherten Erkenntnissen zu gelangen, welche eine positive Lösung des Problems der christlichen Urgeschichte einschlossen. Strauß, welcher zur Entscheidung dieser Frage nur die Evangelien herangezogen und auf ihren Inhalt den unklaren Gedanken der Mythenbildung angewandt hatte, stand mit seinem Ergebnis, ebenso wie schon mit seinen Voraussetzungen, nicht auf dem Boden eines wirklich wissenschaftlichen Verfahrens. Die Männer der Tübinger Schule, welche ihre Untersuchungen über den ganzen Umfang der altchristlichen Schriften ausdehnten, gingen dagegen von Frage-

1) Der Vater an R. 19. 9. 45.

stellungen aus, welche den Gegenständen ihrer Arbeit durchaus angemessen waren. Daß die Vorstellungen vom Verlauf der urchristlichen Geschichte, die sie im Fortschritt ihres Forschens gewannen, einseitig und fehlerhaft waren, beeinträchtigt nicht ihren wissenschaftlichen Werth. Daß sie aus jenem Grunde meistens nicht die allgemeine Anerkennung der Fachgenossen gefunden haben, macht sie nicht zu einem überflüssigen Gliede in der Geschichte des historischen Erkennens. Daß in ihrer Arbeit aber ein unermüdliches und energisches Ringen um die Erkenntnis der Wahrheit gesehen werden muß, das ehrt Baur und seine Genossen. Und daß sie endlich damit zahllose fruchtbare Anregungen gegeben haben, das sichert ihnen den Dank einer gerechten Nachwelt.

Die Schwäche der Tübinger Geschichtsauffassung, zu deren Erkenntnis in unserer Zeit weder große Urtheilskraft noch großer Scharfsinn gehört, war zugleich ihre Stärke. Die Methode Baurs war primitiv, weil sie schematisch war, aber weil sie wirklich Methode war, so haben auch seine Forschungen bleibenden wissenschaftlichen Werth. Hegel[1]) bestimmt den Begriff der Methode als „das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts". In diesem Sinne wandte Baur Methode an. Er stellte die Frage, an welcher seine Vorgänger in der kirchlichen Geschichtschreibung achtlos vorübergegangen waren, wie sich die Arbeit des Historikers zu dem Stoffe verhalte, den er behandelt. Ein Parallelismus zwischen beiden muß aufgewiesen werden. Ist nun, wie Baur mit Hegel annimmt, die Idee, die sich in den concreten Erscheinungen des Lebens verwirklicht, auch der Gegenstand der Kirchengeschichte, so geht andererseits die Darstellung dieses Gegenstandes gleichfalls aus dem Proceß der Idee hervor. Dem zu einer bestimmten Zeit herrschenden theologischen Standpunkt entspricht also stets eine bestimmte Anschauung der Kirchengeschichte[2]).

Dieser Zusammenhang läßt sich an allen umfassenderen kirchengeschichtlichen Werken nachweisen. Wie der theologische Standpunkt der Reformation in den Magdeburgischen Centurien, und der des subjectivistischen Rationalismus in den Werken der pragmatisirenden Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts zum Ausdruck gekommen ist, so macht auch Baur in der Anlehnung an Hegel den Standpunkt des absoluten Wissens in seiner historischen Arbeit geltend. Demgemäß vertritt er einen speculativen Monismus in der Betrachtung der Geschichte. Seine Erkenntnis richtet sich auf die Idee, welche den Erscheinungen immanent ist,

1) Logik S. 41.
2) Baur, Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, 1852, S. 5.

indem sie durch deren Gegensätze und ihre Aufhebung hindurch sich im stetigen Fortschritt entwickelt. Indem Baur den geschichtlichen Stoff nach seinen beiden Seiten, der allgemeinen und der besondern, vollständig in Betracht zu ziehen bestrebt ist, steht seine Geschichtsbetrachtung formell auf der Höhe des wissenschaftlichen Standpunkts. Da er aber in dem monistischen Interesse seiner Speculation, um jeden Dualismus auszuschließen, der Idee materiell durchaus das Übergewicht über ihre Erscheinungen zuschreibt, leugnet er jeden selbständigen Werth der geschichtlichen Einzelheiten. Also beruht der zwischen dem Allgemeinen und Besonderen angeblich sich abspielende Durchdringungsproceß nicht auf voller Gegenseitigkeit. Diese würde ein Gleichgewicht zwischen ihren beiden Gliedern gefordert haben, wie es sich aus der Wechselwirkung der großen geistigen Richtungen mit den gleichzeitigen hervorragenden Persönlichkeiten der Geschichte ergeben hätte. Eine solche lehnt aber Baur ausdrücklich ab, indem er die Personen als etwas sehr wechselndes und vorübergehendes bezeichnet, nach denen der Werth und die Bedeutung geschichtlicher Erscheinungen ohne Irrthum nicht beurtheilt werden könne[1]), und indem er behauptet, daß je bedeutender die einzelnen Individuen sind, sie nur um so mehr als Repräsentanten ihrer Zeit, unter deren Einfluß sie stehen, anzusehen, und daß daher die verschiedenen Geistesrichtungen der Individuen vielmehr verschiedene Zeitrichtungen seien[2]).

Unbestreitbar ist nun zwar in diesen Sätzen die Behauptung, daß alle Menschen unter dem Einfluß ihrer Zeit stehen. Aber damit ist doch nicht die ganze Fülle der Beziehungen erschöpft, in denen sich das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Umgebung abspielt. Wenn die Individuen nur nehmend, aber nie gebend sich zu den Ideen verhielten, die ihre Zeit bewegen, wenn sie höchstens die Durchgangspunkte wären, in denen die Idee in Gegensätze sich spaltet oder bestehende Gegensätze zu einer neuen Einheit zusammenfaßt, und wenn demgemäß jede Originalität des individuellen Lebens geleugnet, und jede Productivität auf eine frühere Receptivität zurückgeführt werden müßte, so fehlten auch die Bedingungen, unter denen die Idee durch die Aufnahme neuer Momente sich bereichern kann. Der angebliche Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung erweist sich als Schein. Die Idee trägt von vorn herein ihre ganze Zukunft in sich. Da sie aber mit dem Menschengeist als ganzem identificirt wird, so muß dieser auch von Anfang an und noch abgesehen von aller Individualisirung die ganze Fülle der Gegensätze und ihrer Lösungen implicite in

1) Tübinger Schule S. 54.
2) Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung S. 208.

sich enthalten, die das geschichtliche Leben bewegt und gefördert haben. So aber reducirt sich die Idee auf den abstracten Begriff der Vernunft, und, sofern sie sich in der Religion specialisirt, auf die Grundlage der natürlichen Religion oder auf den intellectualistischen Rationalismus.

Diesen Standpunkt der Hegelschen Linken vertritt Baur thatsächlich, indem er das allgemein Menschliche und das wahrhaft Göttliche in Christus mit einander identificirt[1]), und indem er die Idee des Christenthums im letzten Grunde nicht als selbständiges Erzeugnis Christi gelten lassen will, sondern durch die Untersuchung ihrer Vorstadien ihren Kern auf Sokrates zurückführt[2]). Da nun aber nach der Consequenz des ganzen Systems auch die epochemachende Bedeutung dieses Mannes nicht in der selbständigen Erzeugung seiner Idee liegen, sondern nur als bedingt durch die frühere Entwicklung aufgefaßt werden kann, so erschließt sich damit ein Rückgang auf die ersten Anfänge des Menschengeschlechts. Indem sich daher die Vernunft des ersten Menschen schon als der keimhafte Inbegriff ihrer ganzen späteren Entwicklung ergiebt, so zeigt sich auch in diesem Zusammenhange die natürliche Theologie als die Grundlage der ganzen Geschichtsbetrachtung Baurs. Unter diesen Umständen ist es wohl begreiflich, daß Baur eine natürliche Erklärung aller geschichtlichen Erscheinungen als allein zulässige Voraussetzung der wirklich geschichtlichen Erkenntnis fordert. Eine solche schließt aber die Annahme jedes Wunders aus. Auch das Christenthum ist auf natürliche Weise in die Welt getreten, da zu dem wunderbaren Anfang einer geschichtlichen Erscheinung jede Analogie fehlt. Einen solchen dennoch zu postuliren, ist ein dogmatisches Vorurtheil, welches aus einer wirklich objectiv geschichtlichen Betrachtung auszuschließen ist. Die Kritik hat den Begriff einer übernatürlichen Offenbarung als „schlechthin unvollziehbaren Gedanken" erwiesen, weil er mit den allgemeinen Gesetzen alles Geschehens im Widerspruch steht.

Deshalb bezeichnet es Zeller in einer programmatischen Ausführung[3]) als die doppelte Aufgabe der Theologie jener Zeit, daß die Religion überhaupt auf ihren Ursprung im menschlichen Bewußtsein zurückgeführt, und daß die Lehre und die Schriften des Neuen Testaments nicht als eine absolute Voraussetzung, sondern erst als ein Product der geschichtlichen Bewegung des christlichen Bewußtseins erforscht werden. Bei der

1) Tübinger Schule S. 30.

2) Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 12.

3) Zeller, Die Theologie der Gegenwart und die theologischen Jahrbücher, Theol. Jahrbb. 1846, Bd. 5, S. 26.

Lösung dieser Probleme soll die allzu „abstracte Objectivität der Hegelschen Religionsphilosophie durch die Schleiermacherschen Ideen über das allgemeine Wesen der Religion" ergänzt, und in der Durchdringung beider Auffassungsweisen ebenso der Zusammenhang und die Gleichartigkeit der religiösen Sphäre mit den übrigen Formen des Geisteslebens, als ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit gewahrt werden.

Von diesen zwei Aufgaben, auf welche Zeller die Forschung der theologischen Wissenschaft gelenkt wissen will, trat nun zwar in dem Arbeitskreise Baurs und der meisten seiner Schüler die religionsgeschichtliche hinter der historischen zurück. Die Tübinger Schule hat ihren Ruhm auf dem Gebiete der neutestamentlichen und altkirchlichen Geschichte sich erworben. Der Hebel, mit welchem Baur hier, wie anderwärts, seine Forschungen in Bewegung setzte, war das Hegelsche Schema des Gegensatzes und seiner Aufhebung. Judenchristen und Pauliner sind die einander gegenüberstehenden Richtungen. Ihre Versöhnung trat allmählich im zweiten Jahrhundert ein. Das Resultat der Einigung ist der Katholicismus. Dieser Grundgedanke in der Auffassung des Urchristenthums bestimmte die Gegenstände und die Richtung der der historischen Forschung sich darbietenden einzelnen Aufgaben. Es galt die verschiedenen Erzeugnisse der ganzen altchristlichen Literatur auf ihre durch jenen Gegensatz bestimmten Tendenzen zu untersuchen, sie aus diesen zu verstehen und aus den so gewonnenen Ergebnissen das Gesamtbild der altchristlichen Geschichte zu gestalten. Mit unverdrossenem Fleiße wurden die Bücher des Neuen Testaments im Zusammenhang mit den übrigen Schriften des Zeitalters immer wieder von Neuem untersucht. Als sichere Punkte standen bald die Ergebnisse fest, daß Johannes, der Jünger Jesu, Verfasser der Apokalypse, aber eben darum nicht auch des Evangeliums und der ihm zugeschriebenen Briefe sei, daß daher der synoptischen Überlieferung vor der johanneischen durchaus der Vorzug als geschichtlicher Quelle zukomme, daß unter den kanonischen Evangelien das des Matthäus das älteste sei, und daß nur die Briefe an die Römer, Korinther und Galater von Paulus selbst herrühren. Diese Ansichten und ihre Grundlage, den angeblichen Gegensatz zwischen Judenchristenthum und Paulinismus, hielt Baur als gesicherte Resultate mit Zähigkeit aufrecht; im Übrigen war er sich wohl bewußt, daß seine und seiner Anhänger Forschung keineswegs abgeschlossen, sondern immer wieder neuer Prüfung bedürftig sei.

Aber eben die Voraussetzung, welche allen diesen Untersuchungen den Rahmen darbot und damit zugleich ihre Grenzen bestimmte, war nur scheinbar aus dem geschichtlichen Thatbestande erhoben, in Wirklichkeit ein speculatives Vorurtheil. Daß, weil in gewissem Umfange ein Gegensatz

zwischen Judenchristenthum und Paulinismus bestand, auch seine Aufhebung in der Versöhnung beider Richtungen eingetreten sei, war ein philosophisches Postulat, dessen Erfüllung in diesem Falle zwar die Pseudoclementinen zu beweisen schienen, während andere Schriften und Nachrichten direct und indirect das Gegentheil bezeugen. Gegen das Gewicht dieser Instanzen hat sich Baur stets verschlossen, weil er ihrer Beachtung seine Theorie hätte opfern müssen. Jenes Schema, dem die Wirklichkeit manchmal entspricht, ist eben überall da nicht zutreffend, wo eine Versöhnung vorhandener Gegensätze thatsächlich nicht eingetreten ist. Sucht man die Geschichte dann dennoch in diesem Sinne zu deuten, so thut man der Wirklichkeit Gewalt an, und ihre erzwungene Deutung ist in dem Maße verfehlt, als das thatsächliche Leben anders verlaufen ist. Nur dessen nach Möglichkeit treue Wiedergabe macht auch die Geschichtsanschauung wahr und lebendig. Baur erkennt dagegen nur die Betrachtung der Geschichte als wahrhaft lebendig an, welche „großartige Gegensätze" zu finden und zu entwickeln weiß. Mit diesem Argument begegnet er gern den Einwendungen, die gegen seine Behauptungen erhoben werden. Aber bewiesen hat er diesen Zusammenhang nie. Daher ist denn auch seine Vorstellung von der Lebendigkeit nur auf ein individuelles Geschmacksurtheil begründet, welches in dem nach der Meinung anderer vielmehr mechanischen Monismus der Hegelschen Speculation seine ästhetische Befriedigung erfährt. Insofern ist also auch Baurs Geschichtsanschauung subjectiv und wenigstens im philosophischen Sinne dogmatisch bedingt, wie die meisten anderen Betrachtungsweisen es theologisch-dogmatisch sind. Das ist an sich kein Vorwurf, da kein Historiker, der nicht blos Chronolog und Nachahmer ist, seine Individualität in seinen Werken verleugnen kann. Soweit aber Baur seiner Geschichtsauffassung in dem für einen Hegelianer durchaus bezeichnenden Vorurtheil, daß sie völlig objectiv sei, wesentlichen Einfluß auch auf die Richtung seiner Forschung und Kritik eingeräumt hat, ist diese allerdings ungeschichtlich und relativ werthlos geworden.

Dennoch ist Baurs Wirksamkeit in jeder Hinsicht epochemachend gewesen. Vor allem ist seine geniale Combinationsgabe rühmend hervorzuheben, durch die er ganz neue Einblicke in den Gang des historischen Geschehens gewonnen hat. Hiervon läßt sich jedoch seine Geschichtsanschauung selbst nicht trennen. Inwiefern ist dieser aber endlich auch ein positiver Werth zuzuerkennen? Die Mängel im Einzelnen und Ganzen entscheiden nicht über den Werth einer völlig neuen Betrachtung der Dinge. Zumal das Gebiet der neutestamentlichen Geschichtswissenschaft war von verfehlten Fragestellungen und dogmatischen Ansprüchen in einem Maße

überwuchert, daß nach dem bahnbrechenden, aber mislungenen Unternehmen von Strauß der erste Versuch einen sachlichen Standpunkt der Betrachtung einzunehmen in vielen Punkten nicht gelingen konnte. Wenn aber die Mehrzahl der Fehlgriffe Baurs seiner speculativen Methode schuld zu geben ist, so hat doch andererseits nur sie das leisten können, worin Baurs Verdienste bestehen, und was vor ihm eben eine empirische Betrachtung nicht zu leisten vermocht hatte. Das zeigt zur Genüge der subjectivistische Pragmatismus der rationalistischen Forschung.

Wichtiger, als Baurs Resultate selbst, sind die Anregungen, die er anderen gegeben hat, und in denen er mittelbar fortwirkt. Unter diesem Gesichtspunkt entsprang seiner Thätigkeit eine doppelte Förderung der kirchlichen Geschichtswissenschaft. Da Baur die Idee in den Erscheinungen suchen lehrte, forderte er die genaueste Prüfung der Quellen im Einzelnen als Mittel zum Zweck. Wenn er zwar selbst in seiner eigenen Forschung häufig die uns jetzt nothwendig und unerläßlich erscheinende Genauigkeit vermissen läßt, so gab er doch, indem er überhaupt auf die Quellenforschung das entscheidende Gewicht gelegt wissen wollte, anderen die Anregung zu einer gewissenhafteren Untersuchung der geschichtlichen Einzelheiten. Als aber so seine Nachfolger im Fortschritt ihrer Erkenntnisse dazu geführt wurden, sich der speculativen Fesseln, in denen man sich ursprünglich bewegt hatte, zu entledigen, gingen sie von selbst zur empirischen Methode über. Daß nun aber diese nicht durchaus wieder der Gefahr erliege, den geschichtlichen Stoff atomistisch zu behandeln, davor schützt sie die Wechselwirkung mit der entgegengesetzten Betrachtung, die viel directer noch auf Baurs Anregung zurückweist. Indem dieser die Idee als das eigentliche Subject der Geschichte und als den eigentlichen Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis betrachtete, richtete er den Blick auf das Ganze. Sofern dieses mit der unendlichen Menge des Einzelnen durch die Vermittlung der großen Gegensätze in der Geschichte zusammenhängt, zerfällt es in Gruppen, denen sich die Einzelheiten unterordnen. So ist der Wechsel und der Kampf der Zeitrichtungen in seinem Verlaufe der Inhalt der Geschichte. Damit erhält der Geist eines Zeitalters eine die Individuen beherrschende Geltung. Betonte Baur in seinem monistischen Interesse diese Seite der Sache in einseitiger Weise, so ist sie doch in der Wechselwirkung und Ergänzung mit dem individuellen Leben eine Wahrheit, deren sorgfältige Beachtung nicht nur die Erkenntnis der besonderen Erscheinungen der Geschichte und der in ihr wirksamen Individuen wesentlich fördert, sondern auch zu deren vollem Verständnis unentbehrlich nothwendig ist. Wie der Empirismus in der von Baur

abhängigen Forschung[1]), so ging auch diese zusammenhängende Betrachtung der Geschichte in der Beschränkung, in der sie richtig ist, aus der Baurschen Speculation hervor, als der Bann des Mechanismus durchbrochen war, mit welchem die Hegelschen Voraussetzungen behaftet sind. In beiden Beziehungen hat Baur durch seine Anregungen dem Gewinne eines objektiven und geschichtlichen Standpunkts gedient, indem er im Unterschiede von den früheren Geschichtsbetrachtungen den Blick für die Objectivität schärfte. Denn das hat er gethan, wenn er selbst auch mit diesem Begriffe etwas anderes meinte, als man jetzt darunter versteht. Der Standpunkt, welcher aus einer abstracten Idee, die dennoch in den geschichtlichen Einzelheiten selbst enthalten sein soll, die Wirklichkeit zu deuten versucht, steht dieser selbst immerhin weit näher, als die subjectivistische Willkür, mit welcher andere Historiker ihre persönlichen Liebhabereien, seien sie nun rationalistischer oder pectoraler Art, den Personen der Vergangenheit als Motive ihres Handelns unterzuschieben für zulässig erachtet haben.

In die Arbeit an der Erforschung des Neuen Testaments, welche in dem angegebenen Sinne von der Tübinger Schule geleistet wurde, griff nun auch Ritschl ein, als er sich in Tübingen niederließ, um die Vorbereitung zu seinem Eintritt in das akademische Lehramt zu beschließen. Nach seinem Eintreffen an dem neuen Aufenthaltsort fand er zunächst Anschluß an einen Halleschen Bekannten, Dr. Wolf aus Magdeburg (jetzt Superintendent a. D. in Halle a. S.), welcher schon seit einiger Zeit in Tübingen lebte und kurz zuvor bei einem Besuch in Heidelberg ihm zugeredet hatte, ihm bald dorthin nachzufolgen. Durch die Vermittlung dieses Freundes machte er in den nächsten Tagen die persönliche Bekanntschaft von Zeller und Schwegler. Diesen war er auch durch Schwarz empfohlen, und nun trat er gleich in guten Verkehr mit ihnen[2]). Schwegler, in dem er einen „trotz seiner Gelehrsamkeit noch sehr jungen Mann" kennen lernte, schien ihm eine gewisse Sympathie entgegenzubringen. Auch mit dem Professor Vischer, „einem sehr gewandten Mann voller Schnurren und Erzählungen", wurde er bald bekannt. Und von Baur selber berichtet er endlich: „Den Meister der ganzen Schule Baur habe ich denn auch besucht, er ist recht schwäbisch blöde und ungewandt, doch war er sehr artig, und hatte schon am Tage vorher, nachdem ihm wohl Zeller

1) Nur von dieser und ihrer Beeinflussung durch Baur kann hier die Rede sein. Daß daneben andere Einwirkungen stattgefunden haben, namentlich der s. g. profanhistorischen Methode, welche zuerst Hermann Reuter im großen Maßstabe auf das Gebiet der Kirchengeschichte angewandt hat, soll natürlich nicht geleugnet werden.

2) An die Mutter 31. 8. 45.

von meiner Ankunft erzählt hatte, sich bei Schwegler und Wolf erkundigt.“ Im weiteren Verlauf des Winters pflegte Ritschl gemäß Tübinger Sitte sich mit den jüngeren Theologen nach beendeter Tagesarbeit regelmäßig Abends im Wirthshaus zu treffen. Aber Lust zu näherem Anschluß an einen oder den anderen verspürte er nicht[1]), außerdem kam es nur selten zu wissenschaftlichen Unterhaltungen[2]), und so fühlte er sich mehr als zu jenen zu seinem Landsmann Wolf hingezogen, mit welchem er sich weit besser verstand, als mit den Süddeutschen.

Wenn Ritschl also gegen seine frühere Erwartung durch den theologischen Verkehr in Tübingen nicht völlig befriedigt wurde und im Grunde sich bald schon von seinem neuen Aufenthaltsorte wieder wegsehnte[3]), so fand er doch andererseits, daß Tübingen recht eine Stadt zum Arbeiten und ihm allein deshalb nicht langweilig sei. So begann dort für ihn eine Zeit regen Fleißes. Daß die Arbeit, welche er jetzt zum Zweck seiner Habilitation in Angriff nahm, dem Gebiet der Evangelienforschung angehörte und ihn so auf das eigentliche Arbeitsfeld der Tübinger Schule führte, erklärt sich im Allgemeinen aus seinem seit zwei Jahren nachweisbaren, stetig wachsenden Interesse für das Neue Testament. Und daß der Gegenstand nicht derselbe war, aber doch demselben Forschungskreise angehörte, wie derjenige, an den er zunächst in Heidelberg gedacht hatte, mag auf die Anregungen zurückzuführen sein, welche er durch die Lectüre von Schweglers Nachapostolischem Zeitalter[4]) empfangen hat. Daß etwa dieser oder Baur persönlich ihm das Thema seiner Arbeit suppeditirt hätten, ist bei Ritschls selbständiger Art wenig wahrscheinlich und wird von ihm selbst in keiner Weise angedeutet. Er berichtet nur, er habe als Stoff zu seiner Dissertation sich jetzt endgültig „eine Untersuchung des Lucasevangeliums gewählt, namentlich was sein Verhältnis zu dem von Marcion gebrauchten und zum Matthäus anbelangt, wobei eben auch die ganze Composition zur Sprache kommt. Ich will es so einrichten, daß, während ich die Arbeit lateinisch einer Facultät vorlege, ich sie deutsch in Druck geben kann, damit Lancizolles Wunsch erfüllt werde, daß ich was schreiben müsse“[5]).

So ist es denn auch geschehen. Und zwar hat Ritschl das 300 Seiten starke Buch unglaublich schnell geschrieben. Den ersten Theil hat er in

1) An den Vater 23. 10. 45.
2) An Rößler 18. 12. 45.
3) An den Vater 23. 10. 45.
4) Vgl. Ritschl, Das Evangelium Marcions, 1846, S. 19.
5) An den Vater 30. 9. 45.

nicht ganz 6 Wochen[1]), den zweiten in 4 Wochen erledigt, so daß das Ganze schon zu Weihnachten 1845 fertig war[2]). Indem er „aufs äußerste erregt über den zu erwartenden Erfolg war, für den der Schriftsteller selbst so gar keinen Maßstab habe", bekennt er doch schon gleich, daß ihm „der zweite Theil selbst nicht gefalle, obgleich er sich sagen müsse, daß er kaum anders hätte ausfallen können, und daß unter manchen Punkten über das Lucasevangelium, die sich schon anderwärts zerstreut vorfinden, doch einiges Neue sei, was sich ihm erst aus seiner umfassenden Betrachtung ergeben habe." Der Rest seines Tübinger Aufenthalts ging dann mit den ihm besonders lästigen Repetitionen zum Examen, mit dem langsam fortschreitenden Druck des Buches, welches, nachdem die Verhandlungen mit einem Reutlinger Verleger sich zerschlagen hatten, auf Empfehlung Baurs der Tübinger Buchhändler Osiander für 150 Gulden und 18 Freiexemplare in Verlag nahm[3]), und mit der zur Habilitation nothwendigen Umarbeitung des ersten Theils hin, welchen Ritschl aus den Aushängebogen ins Lateinische übersetzte. Auch jetzt fürchtet er, daß seine Freunde, die auf sein Buch gespannt wären, ihm vielleicht zu viel zutrauten. Er muß gestehen, daß die Schrift gedruckt ihm gar nicht gefalle, er könnte, meint er[4]), die beste Recension selbst darüber schreiben, „was ich aber gefälligst unterlasse, da ich meinen Recensenten nicht auf die Spur helfen will"; wenn es ginge, würde er jetzt manches, namentlich in der Darstellung anders machen, darauf sei er aber früher gar nicht aufmerksam geworden, so oft er auch das Manuscript durchgelesen habe. „Es ist eine seltsame Sache," sagt er[5]), „daß man der eignen Handschrift gegenüber nicht die Objectivität des Urtheils gewinnt, wie dem Druck gegenüber."

Die Schrift selbst führt den Titel „das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas" und ist 1846 zu Tübingen erschienen. Sie enthält den Versuch eine Urlucashypothese durchzuführen, welche Ritschl aber nach 5 Jahren wieder aufgegeben hat[6]). Die Aufgabe und die Art ihrer Durchführung entspricht den zwei Grundsätzen, welche, wie Ritschl feststellt, seit der durch Strauß' Leben Jesu gegebenen Anregung von den Kritikern für die Evangelienforschung angenommen worden sind. Erstens muß die Kritik rein historisch sein. Hiergegen hat

1) An den Vater 23. 11. 45.
2) An den Vater 22. 12. 45.
3) An den Vater 16. 1. 46.
4) An Rößler 30. 3. 46.
5) An den Vater 13. 4. 46.
6) Über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien. In Zellers theol. Jahrb. Bd. 10, 1851, S. 482 f. 529.

sowohl die frühere Harmonistik als auch Strauß verstoßen, indem beide in ihrem Urtheil durch entgegengesetzte dogmatische Vorurtheile bestimmt gewesen sind. Aber die Frucht der Straußschen Kritik ist der Nachweis von der Unmöglichkeit einer harmonistischen Behandlungsweise gewesen. Aus dieser Erkenntnis folgt der zweite Grundsatz, daß jedes Evangelium für sich als schriftstellerisches Erzeugnis betrachtet werden müsse. Hatte aber demgemäß zuerst Bruno Bauer die Unterschiede der Evangelien auf die ganz ziellose Annahme von der Willkür ihrer Verfasser zurückgeführt, so ist Baur in seiner Abhandlung über das Johannesevangelium (s. o. S. 105) der erste positive Schritt zu einer Untersuchung des Lebens Jesu gelungen, indem er die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Verfassers festgestellt hat.

Dasselbe Verfahren will Ritschl auf das Lucasevangelium anwenden, welches er im Gegensatz gegen Wilke[1]) und in Übereinstimmung mit de Wette und Baur neben dem Matthäusevangelium als Quelle des Marcus anerkannt (S. 174). Und wie nun mit der Tradition das Matthäusevangelium als Überarbeitung des apokryphen Hebräerevangeliums anzusehen ist, so will er in gleicher Weise auch den Lucas auf das apokryphe Evangelium des Marcion zurückführen. Damit tritt er dem Zeugnis Tertullians und den Ansichten der letzten Forscher über denselben Gegenstand, Hahn[2]) und Olshausen[3]), entgegen und will die gelegentlich geäußerte Auffassung Schweglers ergänzen, der mit besseren Gründen, als vor ihm Semler und Eichhorn, die Glaubwürdigkeit Tertullians erschüttert, aber nur erst die Unabhängigkeit des marcionitischen Evangeliums von dem des Lucas behauptet hat. Ritschls Beweisführung geht nun darauf aus zu zeigen, daß den äußeren Zeugnissen über das Verhältnis Marcions zu Lucas kein Werth beizumessen sei, und daß eine Vergleichung der Reste des marcionitischen Textes mit dem lucanischen für die Priorität jenes entscheide. Dieses Ergebnis wird durch den kritischen Kanon erreicht, den Ritschl jetzt zum ersten Mal vertritt und zeitlebens aufrecht erhalten hat, daß der Darstellung eines ersten Concipienten Ordnung und Harmonie zuzutrauen sei, während die Zerreißung des Zusammenhanges bisher gut geordneter oder die Zusammenfügung widersprechender Stücke die Hand eines Überarbeiters vermuthen lasse (S. 56—58).

In dem zweiten Theile seiner Schrift stellt Ritschl durch einen Vergleich mit Matthäus den Standpunkt des Urlucas als den paulinischen

1) Der Urevangelist, 1838.
2) Das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, 1823.
3) Die Echtheit der vier kanonischen Evangelien, 1823.

fest, den dieser nur überall da nicht durchgeführt habe, wo er an die ihm überkommene Überlieferung gebunden war. In demselben Maße, als dieses der Fall ist, steigt die Glaubwürdigkeit seiner Mittheilungen. Abgefaßt ist dieser vorkanonische Kern des Lucasevangeliums nach Ritschls Schätzung in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts, aber nicht von Lucas, da dieser von Irenäus nur für die kanonisch gewordene Überarbeitung als Verfasser in Anspruch genommen wird. Der Interpolator hat ferner das doppelte Interesse gehabt, eine genaue und vollständige Darstellung zu geben und seine im Allgemeinen paulinische, zugleich aber theils antimarcionische, theils gegen das Judenchristenthum versöhnliche Parteirichtung zu bekunden. Seine Berührungen mit dem Matthäusevangelium erklären sich daraus, daß er dessen durch Papias bezeugte frühere Gestalt (bei Euseb. h. e. III, 39) benutzt hat. Die Überarbeitung fällt in den Zeitraum von 140—180, ebenso wie auch die Apostelgeschichte, welche sich deutlich als den zweiten Theil des kanonischen dritten Evangeliums zu erkennen giebt.

Für einen Anhänger der Tübinger Schule war es damals schwierig, auf einer preußischen Universität Fuß zu fassen. Man mußte darauf gefaßt sein, um seines Standpunkts willen möglicherweise schon die Habilitation sich erschwert zu sehen, jedenfalls aber durfte man seiner Beförderung nicht allzu sicheren Hoffnungen entgegenblicken. Ritschl hatte ursprünglich den Wunsch gehabt, in Halle seine Lehrthätigkeit beginnen zu können. Aber die Erfahrungen, welche Karl Schwarz und Max Duncker[1]) dort gemacht hatten, waren dazu nicht gerade ermuthigend, und bei seinem eigenen Verhältnis zu Müller und Tholuck durfte er nicht erwarten, durch die Gunst dieser maßgebenden Männer in seinem Vorhaben gefördert zu werden. Daher wurde es ihm nicht schwer, diesen Plan aufzugeben, als er sich davon überzeugte, daß die Wahl einer anderen Universität für ihn günstigere Aussichten darbot. Von Heidelberg aus hatte er zu Pfingsten 1845 seine Verwandten in Bonn besucht. Sein Vetter redete ihm damals zu, sich dort zu habilitiren, und er selbst suchte seine alten Lehrer auf, um ihre Stimmung kennen zu lernen. Bleek war äußerst herzlich gegen ihn, Nitzsch machte ihm nicht mehr den überwältigenden Eindruck, wie ehemals, und in einem theologischen Gespräch, welches sie führten, scheute sich Ritschl nicht, ihm offen zu widersprechen. Sack war steif und höflich, wunderte sich, daß er bei der Theologie geblieben sei, und fing dann

1) Haym, Das Leben Max Dunckers, S. 65 ff.

an, von dem Wetter zu reden. Zugleich erfuhr Ritschl, daß Nitzsch und Sack nicht unbedingt gegen die Zulassung eines Schülers von Vatke, Lic. Kirchner, seien, der damals daran dachte, sich in Bonn zu habilitiren[1]).

So schien ihm auch seine Sache günstig zu stehen, und obgleich für Halle noch die größere Studentenzahl und die geringere Entfernung von Stettin ins Gewicht fiel, kam es ihm schon auf der Rückreise von Bonn entschieden rathsamer vor, seine „Luftschlösser mehr auf Bonnischem als auf Hallischem Terrain zu erbauen[2])." Etwas später schreibt er[3]), beim Gedanken an seine Habilitation habe ihn die unwillkürliche Einbildung immer als Examinandus vor die Bonner und nicht vor die Hallische Facultät geführt, „dagegen das Katheder, auf dem ich mich sah, war immer das Hallische." Nach einigem Schwanken entschloß er sich im Laufe des Sommers zu der Wahl von Bonn, da ihm auch Rößler, dessen Rath er begehrt hatte[4]), in Anbetracht seiner Unbeliebtheit bei den Herren in Halle dazu zuredete[5]). Ritschl begründet seinen Entschluß[6]), indem er sagt: „Allerdings nehme ich Anstand, mich auf ein Terrain zu stellen, wo man nicht parteilos bleiben kann, obgleich ich mich an keine der beiden Parteien hingeben mag. Die eine perhorrescire ich ganz, an der anderen gefällt mir die Agitation nicht, obgleich ich sie sehr natürlich finde, und die Schuld daran nur Eichhorn trägt, der sie durch seine verkehrten Maßregeln hervorgerufen hat." „Denn wenn man so fortfährt," meint er[7]) einige Zeit später, „so ist das Ende vom Liede eine Zerreißung der evangelischen Kirche, die, so schädlich für beide Seiten sie sein würde, mich natürlich auf die heterodoxe Seite führen würde, denn das jetzige preußische Christenthum ist nichts für mich. Meine Sympathien sind mehr für die Lichtfreunde, als für den Generalsuperintendent Hahn, dessen Orthodoxie von oben patentirt worden ist, und so bedenklich mir auch die erstere Richtung ist, so würde ich ihr eventualiter eher folgen, als dem Hahnschen Symbolzwange."

Die Habilitationspläne gewannen allmählich festere Gestalt. Obgleich Ritschl eine Zeit lang eine „gottsträfliche Angst" vor dem Examen hatte[8]),

1) An den Vater 1. 5. 45.
2) An Friedrich R. 8. 5. 45.
3) An Rößler 6. 7. 45.
4) An Rößler 25. 5. 45.
5) Rößler an R. 29. 6. 45; an Friedrich R. 6. 8. 45.
6) An die Mutter 16. 7. 45.
7) An den Vater 13. 4. 46.
8) An Friedrich R. 9. 2. 46.

da er von den directen Repetitionen dazu keine Frucht verspürte, so sah er ihm doch in den letzten Monaten mit großer Ruhe entgegen, indem er sich des guten Erfolges seiner beiden früheren Prüfungen erinnerte, deren Vorbereitung ihm ebenso ungenügend erschienen war. Für den Fall, daß man ihn in Bonn nur zum Licentiaten promoviren, aber nicht als Privatdocenten zulassen sollte, dachte er an die sofortige Wiederholung des Habilitationsversuchs in Jena, worauf ihn Baur aufmerksam gemacht hatte. Nur meinte er, „daß es ihm schwer sein würde, Preußen zu verlassen, an dem er doch trotz der dort herrschenden Ungunst hänge" [1]). Ende März 1846 reichte Ritschl seine Arbeit der Bonner theologischen Facultät ein, am 26. April kam er selbst nach Bonn, am 8. Mai bestand er das Licentiatenexamen. Die Examinatoren waren dabei sehr human und freundlich. Zugleich berichtet er freilich, daß, wie er wohl vorausgesehen habe, keiner von ihnen sich von seiner Dissertation habe überzeugen lassen, indessen habe sie ihnen doch zum Beweise seines kritischen Ingeniums und seiner Gewandtheit genügt [2]). Das Examen selbst erscheint ihm dagegen nachher „kaum der Rede werth", und er lehnt das Lob seiner Mutter darüber mit dem Bemerken [3]) ab: „Wenn ich nicht mehr wüßte, als was sie da aus mir herausgefragt haben, so stünde es schlecht um mich. Zwar habe ich mich stellenweise doch nicht glänzend herausgebissen, weil die Herren außer Nitzsch schlecht examinirten, und ich mit einer gewissen Hast behaftet war, die mich an dem Lateinischen etwas scheitern ließ. Ich habe mich darum nicht gegrämt, weil ich meinen Ehrgeiz nicht darein setzte, ein großer Examensheld zu sein. . . . . Lobe mich nicht eher, als bis ich mit meinen Vorlesungen reüssire. Jetzt, wo ich mich selbst über meine Leistungen noch nicht freuen kann, wo die überstandenen Sachen gar nicht Epoche in meinem Leben machen, hat deine Freude und dein Lob etwas beklemmendes für mich." Daher wünscht er auch nicht von seinen Eltern auf den Briefadressen Licentiat, sondern wie bisher Doctor titulirt zu werden, da jenes doch nur eine „sehr untergeordnete Würde" sei [4]).

Die Disputation fand am 16. Mai statt. Dabei vertrat Ritschl folgende Thesen: 1) Evangelium, quo Marcion usus est, non ex mutilatione evangelii Lucae ortum, sed hujus ipsius fundamentum est. 2) Non potest probari, inter τὰ ἀπομνημονεύματα Justini Martyris fuisse.

---

1) An Friedrich R. 8. 4. 46.
2) An den Vater 9. 5. 46.
3) An die Mutter 22. 5. 46.
4) An den Vater 9. 5. 46; 16. 5. 46.

evangelium Lucae. 3) Testimonium Irenaei de auctore evangelii tertii non ex antiqua traditione fluxisse videtur. 4) Epistola ad Hebraeos aliam legis Mosaicae notionem exhibet, quam epistolae Pauli. 5) Dogma non est quaevis sententia religiosa inter Christianos divulgata, sed quae et ad normam scientiae conformata et ecclesiae auctoritate firmata est. 6) Secunda historiae dogmatum periodus ab Augustino orditur. 7) Theologia biblica non inter disciplinas systematicas numeranda est. 8) Notionem religionis, quam Schleiermacherus proposuit, imperfectam esse, eo probatur, quod gradus et species religionis inde deducere nequit. 9) Ethicae philosophicae recte opponitur Ethica theologica, non autem Ethica christiana. Von diesen Thesen vertheidigte Ritschl die vierte gegen seinen alten Freund, den Candidaten Krafft, der eben damals auch im Begriff stand, sich in Bonn zu habilitiren, die sechste gegen den Privatdocenten Dr. Nagel, die fünfte und achte gegen Nitzsch, der ex officio sein dritter Opponent war. „Dann folgte extra eine launige Disputation" mit seinem Vetter Friedrich über die siebente These[1]). Am Abend nach der Disputation gab Ritschl ein kleines Essen von 11 Personen, welches nicht zu umgehen war. Seine Gäste amüsirten sich zwar gut, er selbst war aber nach der dreiwöchentlichen Spannung und Aufregung so angegriffen, daß er nur sehr wenig zur Unterhaltung beitragen konnte[2]).

An die Promotion zum Licentiaten schloß sich die Habilitation als Privatdocent. Diese hoffte Ritschl noch zeitig genug absolviren zu können, um am 18. Juni in Berlin an der silbernen Hochzeit seiner Eltern Theil zu nehmen. Aber die zu jenem Zweck nothwendige ministerielle Erlaubnis traf eine Woche zu spät ein, als daß dieser Wunsch erfüllbar gewesen wäre, und Ritschl wollte die Ausführung des Planes doch auch nicht dadurch erkaufen, daß er den Zusammenhang der ihm in Bonn obliegenden Leistungen durch eine vorzeitige Abreise unterbrach. So hielt er denn noch im Juni seine Probevorlesung über den paulinischen Begriff des Glaubens vor der Facultät, und zu der öffentlichen Habilitationsvorlesung benutzte er seine alte Examenarbeit über die Polemik der Reformatoren gegen die Philosophie. Jene hätte eigentlich lateinisch gehalten werden sollen. Aber Bleek meinte, das sei nicht nöthig, da man ja gesehen habe, daß Ritschl lateinisch schreiben könne, und da das Deutsche auch für die Zuhörer bequemer zu verstehen sei. Und Kling war damit einverstanden, weil Bleek wissen müsse, wie weit man von den Statuten abweichen

1) An den Vater 16. 5. 46; an Rößler 19. 5. 46.
2) An die Mutter 22. 5. 46.

könne. Diese beiden waren nämlich gerade die einzigen in Bonn anwesenden Mitglieder der Facultät, da Nitzsch und Sack Theilnehmer der in Berlin tagenden Generalsynode waren. Ritschl meinte aber, daß er bei Nitzschs Anwesenheit nicht so um das Lateinische herumgekommen wäre[1]).

Nachdem dann endlich alle diese Leistungen vollzogen waren, eilte Ritschl zu den Eltern, welche wegen der Generalsynode den Sommer über sich in Berlin aufhielten. Dort blieb er mehrere Wochen und besuchte nur inzwischen auf einige Tage seine Schwestern in Stettin. In Berlin wurde er damals von dem Geheimrath Johannes Schulze und von dem Minister Eichhorn empfangen[2]). Jener war sehr freundlich, nannte ihn liebes Kind und streichelte ihm die Backe, meinte aber, er müßte sich sehr zusammennehmen, wenn er sich durchbeißen wollte. Auf der Rückreise machte Ritschl Station in Halle, wo er von den Theologen allein Thilo besuchte und jetzt erst mit diesem ein persönliches Verhältnis anknüpfte. Dann hielt er sich einige Tage in Marburg auf, wo er bei dem Schwager seines Vetters, dem Nationalökonomen Hildebrandt, freundliche Aufnahme fand. Er lernte Henke, Rettberg und Thiersch kennen, welcher ihm als Persönlichkeit und bedeutender Charakter am besten gefiel[3]). Am 2. August traf er wieder in Bonn ein, um sich während der Ferien für die nächsten Aufgaben seiner bevorstehenden Lehrthätigkeit vorzubereiten.

---

1) An den Vater 13. 6. 46.
2) An Friedrich R. 9. 7. 46.
3) An den Vater 4. 8. 46; an Rößler 2. 9. 46.



Zweites Buch.

Bonn 1846–1864.

Kapitel V.

Die Anfänge der Lehrthätigkeit und wissenschaftlichen Selbständigkeit.

1846–1849.

Ritschl war 24 Jahre alt, als er Privatdocent wurde. Hinter ihm lag schon eine Zeit voll eifrigen Strebens, ehrlichen Ringens, rüstiger Arbeit, vor ihm die herrliche, aber von mancherlei Enttäuschungen nicht freie Laufbahn des akademischen Theologen. Wenn er in dieser Großes geleistet, und reiche Erfolge geerntet hat, so war dies dadurch bedingt, daß er nie aufgehört hat zu lernen und immer besser lernen zu wollen. Und wenn er harte Kämpfe durchgefochten und Neid, Haß, Undank, Verläumdung und bittere Feindschaft in reichlichem Maße ertragen hat, so war der Grund dafür, daß er solchen Anfechtungen nie ausgewichen ist, die unbedingte Pflichttreue, mit der er seinem von Gott ihm gegebenen Berufe oblag, und der ehrliche Mannesmuth, mit dem er seine Überzeugung gegen jeden, wer es auch war, oft bis zur Rücksichtslosigkeit, vertrat. Diese Eigenschaften leiteten sein wissenschaftliches Streben schon in der bisher geschilderten Epoche, sie begleiten ihn weiter in der Thätigkeit des Lehrens durch Wort und Schrift, in welche er jetzt eintrat. Im seinem Alter hat Ritschl von diesen Anfängen wenig gehalten. Sie erschienen ihm unreif und verkehrt, da er von keinem seiner Lehrer hatte lernen können, worauf es im Christenthum und in der Theologie „ankommt“, und es selbst noch nicht gefunden hatte. Aber wenn er auch später seinen

damaligen Standpunkt nur als Irrweg beurtheilen konnte, so war es in Wirklichkeit doch nur ein Umweg, von dem er, als er ihn einmal verlassen hatte, um so sicherer dem rechten Ziele zustrebte. Daß er jedoch bei den einmal gegebenen Verhältnissen jener Zeit auf andere Weise, als es geschehen ist, nicht hätte zu dem ihm eigenthümlichen Standpunkt als Christ und Theologe gelangen können, hat er selbst wohl übersehen können, als die eigne scharf umrissene und klar ausgeprägte Anschauung, die er erworben hatte, jeder Abweichung von ihr als fehlerhaft das Recht bestritt. Aber die Darstellung seines Lebens und seiner Arbeit würde dem Ergebnis seines Forschens und Suchens, seiner abgeklärten und reifen Auffassung des protestantischen Christenthums nicht gerecht werden, wenn sie nicht auch deren unvollkommneren Vorstufen ihre relative Berechtigung zugestehen wollte.

Ritschls theologische Interessen hatten sich in der Zeit seines bisherigen Studiums von der Dogmatik zur Dogmengeschichte, von dieser zum Neuen Testament bewegt. Jetzt wandten sie sich, nachdem seine Wahl auf die neutestamentliche Wissenschaft als Lehrfach gefallen war, in umgekehrter Reihenfolge zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Und erst nachdem er alle diese Gebiete selbständig und gründlich durchgearbeitet hatte, gelangte seine theologische Überzeugung im Ganzen zu ihrem Abschluß. Die vielen Jahre, welche vergingen, bis dieses Ziel erreicht wurde, sind Lehrjahre im doppelten Sinne des Wortes gewesen. In der Wechselwirkung von Lehren und Lernen hat Ritschl seine Theologie ausgebildet, und, als er dann sie fertig der Öffentlichkeit vorgelegt hatte, fuhr er in der Reife des Alters bis an sein Lebensende fort, durch immer weiter greifende Forschungen sein Werk zu verbessern, zu ergänzen, zu begründen und zu bestätigen.

Das erste Bonner Lehrsemester macht in Ritschls Leben Epoche. Es führte ihn zur Abwendung von der Tübinger Theologie und entband damit seine wissenschaftliche Selbständigkeit von der Fessel, der er selbst sich einst gefügt hatte, als er noch der vertrauensvollen Anlehnung an einen Meister bedurfte. Aber die Pflicht des Lehrens schloß für den gewissenhaften Docenten die Aufgabe des Prüfens in sich. Und dazu boten ihm seine ersten Vorlesungen reichliche Gelegenheit. Ritschl las im Winter 1846/47 einstündig die Lehre des Apostels Paulus vor 8 und vierstündig Kritische Einleitung ins Neue Testament vor ebenso viel Zuhörern. Er berichtet[1]), daß er zu Anfang etwas befangen gewesen sei, und da er seine einleitenden Worte doch nicht habe ablesen wollen, sie

1) An den Vater 28. 10. 46.

leidlich gestottert habe[1]). Doch fand er sich bald in die ungewohnte Thätigkeit hinein und sprach in der ersten Stunde theilweise schon ganz frei und unabhängig von seinem Heft. Einen Monat später erzählt er[2]) weiter davon: „Ich fühle mich jetzt nach vier Wochen ganz heimisch auf dem Katheder, von Befangenheit fühle ich nach der ersten Woche keine Spur. Im Vortrage wechsele ich ab zwischen Dictiren und ganz freien Explicationen. Das erste kann ich nicht umgehen, obgleich es hier nicht üblich ist, weil mir die Vortragsweise z. B. von Nitzsch nicht möglich ist, denselben Gedanken in verschiedener Form zu geben und dadurch das Nachschreiben möglich zu machen. Denn ich kann einen Gedanken nur in einer bestimmten Form ausdrücken, und da bei jener Vortragsweise auch Misverständnisse und Unklarheiten von Seiten der Zuhörer mit unterlaufen müssen, so dictire ich lieber das, was sie präcis haben müssen. Diese Dictate sind bald länger, bald kürzer, die zwischen eintretenden exegetischen Argumentationen jedoch behandle ich stets frei und nach meiner Weise lebendig. Nun weiß ich recht wohl, daß ein pathetischer Vortrag viel mehr anregt und den Studenten mehr zusagt, allein dies ist mir nicht möglich, am wenigsten bei kritischen Untersuchungen. Ein Bekannter, der neulich bei mir hospitirte, war mit der Klarheit und Übersichtlichkeit meiner Darstellung zufrieden, rügte aber die Nüchternheit, welche jedoch nicht zu umgehen ist."

Mit seinen Zuhörern suchte Ritschl auch persönliche Berührung, da ihm natürlich daran liegen mußte, sich zu überzeugen, wie weit sie auf die von ihm vertretenen Ideen eingingen. Als er zum ersten Male einige von ihnen auf den Abend zu sich eingeladen hatte, erfuhr er zu seiner Freude, daß sie seiner Auffassung der Sache ganz geneigt waren. Einer sagte ihm, es sei ihm nichts einleuchtender, als seine Deduction über den Lucas[3]). „Ein eigenes Gefühl der Befriedigung", schreibt Ritschl[4]), „durchdrang mich neulich, da ich den Studenten einerseits als Auctorität gegenüberstand und mich zugleich doch der Jugend und Lebendigkeit gemäß ihnen ganz gleichgestellt fühlte. Wenn man sich nur dies bewahren kann!" Einige Zeit später erzählt er[5]), daß vier seiner Zuhörer ihm specielle Freude machen und sich ihm besonders angenähert haben. „Einer brachte mir neulich eine Arbeit über den Begriff der Sünde und bat mich, sie

1) An Rößler 31. 12. 46.
2) An den Vater 29. 11. 46.
3) An Rößler 31. 12. 46.
4) An den Vater 29. 11. 46.
5) An den Vater 25. 1. 47.

mit ihm durchzugehen. Ich glaube, daß ich ihm den richtigen Gesichtspunkt darüber, den er nicht klar gefunden hatte, habe deutlich machen können, und habe mich zugleich überzeugt, daß ich selbst dergleichen Fragen, die eigentlich jetzt außer meinem Gebiet liegen, mit Leichtigkeit zu behandeln weiß.“ Mit anderen Zuhörern mußte er freilich die Erfahrung machen, daß sie ihn durch Schwänzen und geringe Theilnahme ärgerten, einer trieb es sogar so arg, daß er ihm meistens im Weggehen begegnete, wenn er die Universität betrat. Über seinen Kathedervortrag berichtet Ritschl zugleich, daß er sich gewöhne, langsamer und fließender zu sprechen, und daß ihm diese Fertigkeit kürzlich bei der Feier von seines Collegen Sommer endlich erfolgter Beförderung zum Extraordinarius in zwei gut ausgefallenen Toasten zu Statten gekommen sei.

In der Vorlesung über die Einleitung ins Neue Testament zeigte sich Ritschls beginnende Abweichung von Baurs Ansichten vor allem darin, daß er außer den vier großen paulinischen Briefen auch die an die Philipper, Kolosser, Philemon und den ersten an die Thessalonicher als echt anerkannte, während er drei Jahre vorher in seiner neutestamentlichen Examensarbeit ein kritisches Urtheil über die kleinen Paulinen überhaupt noch nicht abgegeben hatte. Andererseits hielt er aber noch den zweiten Thessalonicherbrief, den Epheserbrief und die Pastoralbriefe für unecht und setzte diese drei Schreiben als Werke verschiedener Verfasser in das zweite Jahrhundert. Dabei nahm er aber die Abhängigkeit des ersten Timotheusbriefs von den beiden anderen an. Die katholischen Briefe sprach er ihren angeblichen Verfassern ab, indem er freilich die Echtheit des Judasbriefs als möglich zugab. Über die johanneischen Schriften urtheilte er sehr vorsichtig. Fest stand ihm nur, daß die Apokalypse und das Evangelium nicht von demselben Verfasser geschrieben sein können, und daß die Briefe von dem Evangelisten herrühren. Sonst aber betrachtete er die Entscheidung nicht als spruchreif. Obgleich er die johanneische Abfassung der Apokalypse für wahrscheinlicher hält, will er andererseits doch auch die Echtheit des Evangeliums nicht ableugnen, theils weil es mit einigen Angaben den Synoptikern gegenüber im Vortheil sei, theils „weil die Entstehung des Buches mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit nicht bestimmt werden könne.“ Über die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte endlich theilte er noch ganz die Ansichten Baurs.

Dieser hatte Ritschls Buch über das Lucasevangelium, von dessen erstem Theile er schon im Manuscripte mit Interesse Kenntnis genommen hatte[1]), freudig begrüßt. Er stimmte der darin vertretenen Hypothese in

1) An den Vater 23. 11. 45; an Rößler 18. 12. 45

allen Hauptpunkten bei und sah sich sogar veranlaßt, sie in einer großen Abhandlung über denselben Gegenstand[1]) noch weiter auszuführen und zu begründen. Rößler, welcher von Tübingen aus Ritschl zuerst meldete[2]), daß diese für den Freund höchst ehrenvolle Kundgebung Baurs bevorstehe, wünschte ihm Glück, daß er so von dem ehrwürdigen Haupte der kritischen Schule feierlich zum Ritter geschlagen, und die goldenen Sporen ihm zuerkannt werden. Baur selbst schrieb[3]) an Ritschl, indem er ihm seine Abhandlung sandte: „Sie werden finden, daß ich in ihr ganz auf Ihrer Grundlage fortgebaut habe, und ich kann es auch hier, wie in meiner Abhandlung selbst geschehen ist, nur dankbar anerkennen, wie förderlich mir Ihre verdienstvolle Untersuchung sowohl für meine Abhandlung, als auch überhaupt für die Gewinnung einer klareren und bestimmter ausgebildeten Ansicht vom Lucasevangelium geworden ist." Einige Einwendungen aber, welche Baur gegen Ritschl erhob, namentlich, daß die kanonische Überarbeitung des Urlucas vornehmlich durch ein antimarcionitisches Interesse geleitet worden sei, veranlaßten Ritschl dazu, diesen Punkt in dem Aufsatze über „das Verhältnis der Schriften des Lucas zu der Zeit ihrer Entstehung"[4]) weiter zu erörtern.

Nicht lange Zeit nach diesem Nachtrag zu seinem Buch über das Lucasevangelium erschien in der Halleschen Allg. Lit.-Ztg[5]) eine ausführliche Recension Ritschls über Baurs neuestes Werk „Paulus der Apostel Jesu Christi". Diese Besprechung hatte Niemeyer von seinem „tapfersten Herrn Recensenten" begehrt, wie er Ritschl einmal[6]) anredet, um einen ferneren Beweis[7]) zu bringen, daß die Literaturzeitung Tübingisch geworden sei[8]). Aber die wissenschaftliche Gemeinschaft des Recensenten mit dem Verfasser zeigte sich nun doch bereits erheblich gelockert. Ritschl vertrat gegen diesen mit Unbefangenheit und Umsicht die Echtheit der schon genannten kleinen paulinischen Briefe und der von Baur gleichfalls bestrittenen beiden letzten Kapitel des Römerbriefs, indem er gegen die Beschränkung, mit welcher dieser nur die eine Seite an Paulus, seinen Gegensatz gegen das Judenchristenthum, gelten lassen wollte, auf die der paulinischen Lehre mit dieser Richtung gemeinsamen Elemente hinwies. Außerdem zog er zur Erklärung

1) Baur, Der Ursprung und Charakter des Lucas-Evangeliums. Theol. Jahrbücher 1846, Bd. 5, Heft 4.
2) Rößler an R. 14. 8. 46.
3) Baur an R. 5. 9. 46.
4) Theologische Jahrbücher 1847, Bd. 6, Heft 2, S. 293 ff.
5) Jahrgang 1847, Nr. 124–127.
6) Niemeyer an R. 21. 4. 47.
7) Vgl. auch Haym, Leben Dunckers, S. 61 ff.
8) Niemeyer an R. 13. 12. 46.

mancher Schwierigkeiten, in denen Baur nur Widerspüche erkennen konnte, das Vorhandensein wechselnder Stimmungen des Paulus in Betracht, wie es auch die von jenem anerkannten vier großen Briefe bezeugen. Überhaupt legt er im Unterschiede von Baur Gewicht darauf, daß Paulus nicht blos als Theolog, sondern auch als Mensch und Apostel verstanden werden müsse und nur so richtig und vollständig beurtheilt werden könne. Und zur Lösung dieser Aufgabe sieht er sich bei seiner Überzeugung von der Echtheit der kleinen Paulinen reicheren Stoff dargeboten, als Baur benutzen wollte und konnte.

So setzte Ritschls Abwendung von der Baurschen Theologie bei der Beurtheilung des Paulus ein. Er selbst ist sich gleichzeitig aber bereits weiterer Differenzen mit seinem früheren Lehrer bewußt, deren künftige Erörterung er in Aussicht stellt. Diese bezogen sich auf den Stoff, dessen Durchforschung sich Ritschl jetzt als Gegenstand seines nächsten Buches ausersah. Die Absicht eine neue größere Arbeit zu unternehmen, erwähnt er[1]) zuerst im Februar 1847, indem er angiebt, daß er sich für den nächsten Herbst mit literarischen Plänen trage. Dann äußert er sich eingehender darüber[2]), er habe eine Arbeit im Auge, in der er die ältesten Kirchenväter auf ihr Verhältnis zum Paulinismus untersuchen wolle. „Gerade dieser für das Verständnis der ältesten Kirchengeschichte so wichtige Punkt ist noch nirgends genügend untersucht, und in dieser Hinsicht sind die schiefsten und unbestimmtesten Vorstellungen auf allen Seiten in Umlauf. Eine genauere Untersuchung wird aber hier hoffentlich günstig wirken und neue Gesichtspunkte eröffnen, an die man gar nicht denkt." Dabei ist Ritschl sich schon klar darüber, daß er gegen Baur und Schwegler entschieden auftreten werde. „So wenig ich leugnen will," sagt er[3]), „wie viel ich Baur zu verdanken habe, so bestimmt fühle ich mich verpflichtet, ihm in manchen Punkten zu widersprechen. Dies ist das Resultat meines Wintersemesters, das sich so ganz allmählich gemacht hat, daß ich über die Veränderung und Bereicherung meiner Ansichten im Allgemeinen, wie namentlich in Hinsicht der Forschungen über die ersten Jahrhunderte erstaunen möchte. Daß ich darum nicht wieder in den Schlendrian Neanderscher Geschichtsansicht verfallen bin, versteht sich von selbst, aber ich bin jetzt auch hinter den Ungrund einer Reihe von Baur-

1) An den Vater 24. 2. 47.
2) An den Vater 18. 3. 47.
3) An den Vater 10. 4. 47.

schen Genialitäten gekommen, die ich sonst treuherzig annahm." So wandte sich Ritschl demselben Arbeitsgebiet wieder zu, welches er in ganz anderer Absicht schon zwei Jahre vorher in Heidelberg hatte in Angriff nehmen wollen, ohne freilich dieses früheren Planes in seinen schriftlichen Mittheilungen wieder zu gedenken, aber jedenfalls jetzt durch weitere Kenntnisse und größere Reife des Urtheils zu der gewählten Aufgabe mehr befähigt, als damals. Auch Baur[1]) machte er Mittheilung von seinen neuen Arbeitsplänen und erfuhr von ihm im Allgemeinen die Billigung seines Vorhabens: Es kann nur erwünscht sein," antwortet ihm Baur[2]), „wenn der von Schwegler in seinem nachapostolischen Zeitalter bearbeitete Stoff auch noch unter andere Gesichtspunkte gestellt wird, es ist mir jedoch nicht recht klar, welche Ideen Sie im Gegensatz gegen ihn durchzuführen gedenken, und wenn Sie die Echtheit der ignatianischen Briefe zur Grundlage Ihrer Construction machen wollen, so fürchte ich, ich werde in Hauptpunkten mit Ihnen nicht einverstanden sein können."

Mit der Erwähnung dieses Punktes berührte Baur eine andere Differenz, deren Erörterung demnächst zu der ersten, allerdings vorübergehenden persönlichen Entfremdung zwischen ihm und Ritschl führte. Als nämlich die syrische Recension der ignatianischen Briefe aufgefunden und zuerst durch Cureton bekannt gemacht worden war, hatte Ritschl Zeller eine Besprechung dieser Erscheinung für die theologischen Jahrbücher zugesagt. An dies Versprechen erinnerte ihn Zeller[3]), indem er ihm zugleich die Berücksichtigung der neuesten Ausgabe von Hefeles patres apostolici empfahl. Dann erklärte ihm auch Baur in dem eben erwähnten Briefe, daß ihm eine Abhandlung über die Ignatianen mit Rücksicht auf die neuesten Untersuchungen von Cureton und Bunsen sehr erwünscht sein werde. Dabei betonte er allerdings seine eigne Überzeugung von der Unechtheit dieser Schriften und zugleich der von Ritschl gegen ihn in Schutz genommenen kleinen Paulinen. Seine Totalanschauung des ersten und zweiten Jahrhunderts hindere ihn an einem anderen Urtheil über beide Schriftengruppen. Freilich könne man im Einzelnen immer wieder etwas auffinden, was sich zu Gunsten der Paulinen sagen lasse, aber die allermeisten dieser Bemerkungen seien subjectiv und problematisch. Dennoch sehe er Ritschl wegen der Recension seines Paulus nicht übel an: „Es ist ganz gut, wenn solche Versuche zu ihrer Rettung gemacht werden, sie

1) R. an Baur 22. 7. 47. Dieser Brief ist nicht in meinem Besitz.
2) Baur an R. 2. 8. 47.
3) Zeller an R. 13. 3. 47.

werden aber niemand überzeugen, der nicht voraus schon von ihrer Echtheit überzeugt ist."

Nach dem Erscheinen des Bunsenschen Buches über die Ignatianen begab sich Ritschl auf Grund seiner Verabredungen mit Zeller und Baur an die längst versprochene Arbeit, welche sich mit seiner im Winter 1847/48 gehaltenen Vorlesung über die apostolischen Väter eng berührte. Indem er sich von der Echtheit der in der syrischen Recension enthaltenen Briefe hatte überzeugen lassen, will[1]) er seine Besprechung so einrichten, daß er auf „Grund der näher zu prüfenden Resultate Bunsens manche Partien ganz selbständig behandelt." Bei dieser Gelegenheit rühmt er die feine und durchaus richtige Kritik, welche Bunsen an der von Dorner in seinem Buch über die Christologie angewandten Methode geübt habe, äußert sich aber andererseits aufs schärfste über Bunsens Angriffe gegen Baur: „Dagegen hat er seltsame, total unrichtige Vorstellungen über das, was die Herren Tübinger Schule nennen. Er hat das wenigste von den betreffenden Sachen gelesen, und wahrscheinlich einigen dummen Schnack darüber von seinen Berliner Freunden gehört, urtheilt daraufhin frisch drauf los, obgleich ohne allen Fanatismus. Der Rheinische Beobachter nimmt es ihm deshalb übel, daß er Baur so sanft und Dorner so hart behandelt hat! Ja, was die Leute auf Baur schelten und kennen die betreffenden Sachen gar nicht genau. Sondern Consequenzen aus misverstandenen Äußerungen werden ihm vorgerückt und zum Verbrechen gemacht. Neulich war Facultätskränzchen bei Dorner, und es konnte halt nicht fehlen, es kam auf Tübinger Schule, und Dorner schwatzte so seltsames Zeug, daß es mir sehr leicht war, seine Angriffe abzulehnen. Den Herrn Staib, der bei seiner letzten Anwesenheit in Tübingen eine abgeschmackte Insinuation gegen Zeller aufgesammelt hatte, habe ich in aller Ruhe so entschieden abgeführt, daß die Anwesenden es sehr deutlich bemerkt haben." Nahm Ritschl so sich der mit Unrecht angegriffenen abwesenden Freunde an, so bemerkte er doch zugleich, daß die Arbeit über Bunsen ihm weitere Gelegenheit geben werde, sein ablehnendes Urtheil über viele Ansichten derselben Männer auszusprechen.

Unmittelbar nach diesen Mittheilungen an seinen Vater empfing Ritschl einen an demselben Tage geschriebenen Brief Baurs[2]) als Antwort auf ein Schreiben vom 18. November, in welchem er, zu der Zeit, als er seine Recension über Bunsen zu schreiben begann, jenen an seine Bestellung dieser Anzeige erinnert hatte, ohne aber ein Wort über seine eigne

1) An den Vater 3. 12. 47.
2) Baur an R. 3. 12. 47.

Ansicht beizufügen[1]). Baur schrieb nun, er habe, nachdem er Bunsens Buch inzwischen gelesen, den Plan gefaßt, selbst gegen dessen Angriffe sich zu vertheidigen, und wenn das, wie er sich noch vorbehalte, etwa nicht in den Tübinger Jahrbüchern geschehe, so müsse er, ehe er Ritschl in diesen seinen Platz abtrete, wissen, in welcher Weise er die Bunsensche Schrift besprechen werde. Ritschl habe ihm einmal geschrieben, er sei von der Unechtheit der Ignatianen nicht überzeugt, daher werde er entweder die 7 griechischen Briefe gegen Bunsen oder mit diesem die 3 syrischen vertheidigen. „In dem einen wie in dem anderen Falle habe ich bei einer solchen der conservativen Kritik gemachten Concession in unseren Jahrbüchern ein Bedenken." Da außerdem in dem zweiten Heft des neuen Jahrgangs für weitere Abhandlungen kein Platz mehr sei, werde er, wenn er über seine Arbeit etwas bestimmteres sagen könne, mit Ritschl noch einmal Rücksprache nehmen.

Indem Baur so seinen früheren Auftrag halbwegs wieder zurücknahm, wurde Ritschls Wunsch die bereits vollendete Arbeit demnächst gedruckt zu sehen aufs empfindlichste durchkreuzt. Er schreibt darüber seinem Vater[2]): „Es war nun gar nicht meinem Arbeitsplane angemessen, dieses Ding auf die lange Bank zu schieben, außerdem aber merkte ich aus den angeführten Worten, daß eine weitere Verhandlung unmöglich war. In der Unterscheidung von conservativer und negativer Kritik liegt eine totale Verkennung der Kritik überhaupt, und für den, welcher sich mit Bewußtsein auf die eine oder die andere Seite stellt, liegt die Verdammung in den eigenen Worten selbst. Du kannst Dir denken, daß der Abfall vom Princip, der sich so klar ausspricht, obgleich ich ihn schon lange bemerkt hatte, mich aufs tiefste ärgerte: zumal da im vorliegenden Falle gar keine Concession an conservative Gelüste vorlag, da nichts zu revociren war, sondern durch die neue kritische Thatsache eine den Conservativen gar nicht angenehme Wendung der ältesten Geschichte hervorgetreten war. In meiner Antwort habe ich diesen Differenzpunkt ganz deutlich hervorgehoben und die Aufforderung ferner andere Aufsätze in die Jahrbücher zu schreiben förmlich abgelehnt, da der Vorwurf conservativer Kritik schon meinen Widerspruch gegen Baur in Hinsicht der paulinischen Briefe treffen müsse, und ich mich nicht dem aussetzen könnte, nach bestehenden Normen dirigirt zu werden. Ich war mir klar bewußt, daß eine solche Antwort keine Nachgiebigkeit von Baur hervorrufen würde, da er überhaupt keinen Widerspruch sich zu Herzen nimmt, am wenigsten aber einen solchen, der

1) An den Vater 27. 12. 47. Der Brief an Baur ist nicht in meinen Händen.
2) Ebenda.

gerade seine schwache Seite trifft. Ich war es aber sowohl der Sache als mir selbst schuldig, meine Ansicht nicht zu verhehlen, und hoffe auch, daß die Art, in der ich ihm schrieb, nichts verletzendes gehabt hat."

Immerhin betrachtete Ritschl diese Auseinandersetzung als das Ende seines Verkehrs mit Baur, der denn auch die nächste Zeit unterbrochen gewesen ist. Seine Arbeit über Ignatius, deren Umfang er auf etwa einen Druckbogen angiebt, ist nun auch nicht selbst erschienen. Ullmann, dem er sie für die Studien und Kritiken anbot, beschied ihn abschlägig. Deshalb verlor er auch die Lust dazu, sie Niedner zur Veröffentlichung in der Zeitschrift für historische Theologie vorzulegen, wozu ihm Bleek gerathen hatte, und beschränkte sich darauf, in der Jenaischen Literaturzeitung[1]) eine kurze Recension des Bunsenschen Werks zu geben, während er die ausführlichere Behandlung der ignatianischen Frage zweckmäßig seinem Buche einfügen zu können meinte[2]).

Indem der oben erzählten äußeren Trennung von Baur eine zunehmende innere Entfremdung von der Tübinger Theologie zu Grunde lag, erfüllte Ritschl eine Hoffnung seines Vaters, der ihn, wie früher dargestellt ist, nicht gern sich jener hatte zuwenden sehen. Als Ritschl noch in Tübingen sich aufhielt, hat sein Vater zum letzten Male[3]) gegen ihn Bedenken wegen seiner theologischen Richtung geäußert, allerdings in einer Weise, welche zeigt, daß sein Vertrauen zu dem Sohne etwaige Reste früherer Besorgnis wegen seiner inneren Entwicklung bei weitem überwog, und er einen Umschwung seiner Anschauungen in absehbarer Nähe erwartete. Dennoch hatte Ritschl damals allzu empfindlich in diesen Worten nur die Kundgebung eines noch nicht völlig überwundenen Mistrauens erblicken zu müssen gemeint und in seiner Erwiderung[4]) darauf hingewiesen, daß sie beide bei einem Altersunterschied von fast 40 Jahren begreiflicherweise sich über ihre theologische Differenz wohl nicht verständigen könnten, während sie doch die Ansicht theilten, daß die Religiosität, der Besitz und Genuß der christlichen Wahrheit, relativ unabhängig von dem theologischen Systeme sei. Unter diesen Umständen, meinte er, sei eine erfolgreiche briefliche Verständigung über ihre Meinungsverschiedenheiten kaum denkbar. Nach

1) Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, 7. Jahrgang, 1848, S. 493—496.
2) An die Mutter 16. 1. 48.
3) Der Vater an R. 19. 9. 45.
4) An den Vater 30. 9. 45.

dieser letzten Auseinandersetzung aber, deren persönlichen Gegensatz schon die nächsten Briefe wieder ausgeglichen erscheinen lassen, sind weitere Differenzen zwischen beiden überhaupt nicht mehr erfolgt. Den Vater beruhigte[1]) damals in seinen Sorgen über die Entwicklung des Sohnes vor allen Dingen der Bildungsgang des vortrefflichen Stettiner Predigers Moll (später Professor in Halle und Generalsuperintendent in Königsberg), welcher gleichfalls von der Hegelschen Schule hergekommen war und in dieser die ausgezeichnete Klarheit seiner Gedankenfolge und die Einfachheit seiner Darstellung erworben hatte. So hat denn auch die seiner Tübinger Epoche angehörige literarische Leistung Ritschls in seinem Vater, von welchem allerdings keine Ansicht über die darin behandelte Frage selbst vorliegt, einen wohlwollenden Beurtheiler gefunden. Wie Ritschl berichtet[2]), war jener durch sein Buch über das Lucasevangelium im Allgemeinen befriedigt und erkannte namentlich die Gründlichkeit und den Fleiß an, von dem es Zeugnis gebe.

Als Ritschl dann von dem guten Anfang seiner ersten Vorlesung berichtet hatte, bezeugte der Vater seine Freude darüber mit den Worten[3]): „In meinem Alter wird man mit Wünschen und Hoffnungen immer sparsamer: aber die Hoffnungen lasse ich nicht, daß Du, lieber Albrecht, Dein angefangenes Berufswerk mit Ernst, Besonnenheit und Treue fortsetzen und dadurch wesentlich zum Frieden meiner noch übrigen Lebenstage beitragen wirst.“ Und die Mittheilungen, welche der Sohn ihm über seine Abwendung von Baur gemacht hatte, bewogen ihn endlich nicht blos überhaupt dazu, diese Wendung zu billigen, sondern mehr noch den Grund beifällig zu beurtheilen, auf welchen er sie zurückführen mußte. Er schreibt[4]), daß er sich nicht freuen würde, wenn Politik Ritschls künftige Schritte leiten sollte. „Was mich für Deine Zukunft weit mehr beruhigt, ist die Überzeugung, daß Du, lieber Albrecht, bereits seit Jahr und Tag eine veränderte theologische Auffassungsweise gewonnen hast, und sie je länger, je mehr gewinnen wirst, in dem Maße, als Du der Kirche mit ihrer Geschichte, ihren Bedürfnissen, ihren gegenwärtigen Zuständen rc. Deine Aufmerksamkeit widmest. Der bloße Gedanke, daß aus Deinen Zuhörern Lehrer und Seelsorger der Gemeinden hervorgehen sollen, wird deinen Vorträgen und Deinen Studien eine andere Richtung geben, ohne daß die Wissenschaft mit ihren Untersuchungen und Forschungen ihre

1) Die Mutter an R. 3. 1. 46.
2) An Friedrich R. 9. 7. 46.
3) Der Vater an R. 13. 11. 46.
4) Der Vater an R. 4. 5. 47.

gerade seine schwache Seite trifft. Ich war es aber sowohl der Sache als mir selbst schuldig, meine Ansicht nicht zu verhehlen, und hoffe auch, daß die Art, in der ich ihm schrieb, nichts verletzendes gehabt hat."

Immerhin betrachtete Ritschl diese Auseinandersetzung als das Ende seines Verkehrs mit Baur, der denn auch die nächste Zeit unterbrochen gewesen ist. Seine Arbeit über Ignatius, deren Umfang er auf etwa einen Druckbogen angiebt, ist nun auch nicht selbst erschienen. Ullmann, dem er sie für die Studien und Kritiken anbot, beschied ihn abschlägig. Deshalb verlor er auch die Lust dazu, sie Niedner zur Veröffentlichung in der Zeitschrift für historische Theologie vorzulegen, wozu ihm Bleek gerathen hatte, und beschränkte sich darauf, in der Jenaischen Literaturzeitung [1]) eine kurze Recension des Bunsenschen Werks zu geben, während er die ausführlichere Behandlung der ignatianischen Frage zweckmäßig seinem Buche einfügen zu können meinte [2]).

Indem der oben erzählten äußeren Trennung von Baur eine zunehmende innere Entfremdung von der Tübinger Theologie zu Grunde lag, erfüllte Ritschl eine Hoffnung seines Vaters, der ihn, wie früher dargestellt ist, nicht gern sich jener hatte zuwenden sehen. Als Ritschl noch in Tübingen sich aufhielt, hat sein Vater zum letzten Male [3]) gegen ihn Bedenken wegen seiner theologischen Richtung geäußert, allerdings in einer Weise, welche zeigt, daß sein Vertrauen zu dem Sohne etwaige Reste früherer Besorgnis wegen seiner inneren Entwicklung bei weitem überwog, und er einen Umschwung seiner Anschauungen in absehbarer Nähe erwartete. Dennoch hatte Ritschl damals allzu empfindlich in diesen Worten nur die Kundgebung eines noch nicht völlig überwundenen Mistrauens erblicken zu müssen gemeint und in seiner Erwiderung [4]) darauf hingewiesen, daß sie beide bei einem Altersunterschied von fast 40 Jahren begreiflicherweise sich über ihre theologische Differenz wohl nicht verständigen könnten, während sie doch die Ansicht theilten, daß die Religiosität, der Besitz und Genuß der christlichen Wahrheit, relativ unabhängig von dem theologischen Systeme sei. Unter diesen Umständen, meinte er, sei eine erfolgreiche briefliche Verständigung über ihre Meinungsverschiedenheiten kaum denkbar. Nach

1) Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, 7. Jahrgang, 1848, S. 493—496.
2) An die Mutter 16. 1. 48.
3) Der Vater an R. 19. 9. 45.
4) An den Vater 30. 9. 45.

dieser letzten Auseinandersetzung aber, deren persönlichen Gegensatz schon die nächsten Briefe wieder ausgeglichen erscheinen lassen, sind weitere Differenzen zwischen beiden überhaupt nicht mehr erfolgt. Den Vater beruhigte[1]) damals in seinen Sorgen über die Entwicklung des Sohnes vor allen Dingen der Bildungsgang des vortrefflichen Stettiner Predigers Moll (später Professor in Halle und Generalsuperintendent in Königsberg), welcher gleichfalls von der Hegelschen Schule hergekommen war und in dieser die ausgezeichnete Klarheit seiner Gedankenfolge und die Einfachheit seiner Darstellung erworben hatte. So hat denn auch die seiner Tübinger Epoche angehörige literarische Leistung Ritschls in seinem Vater, von welchem allerdings keine Ansicht über die darin behandelte Frage selbst vorliegt, einen wohlwollenden Beurtheiler gefunden. Wie Ritschl berichtet[2]), war jener durch sein Buch über das Lucasevangelium im Allgemeinen befriedigt und erkannte namentlich die Gründlichkeit und den Fleiß an, von dem es Zeugnis gebe.

Als Ritschl dann von dem guten Anfang seiner ersten Vorlesung berichtet hatte, bezeugte der Vater seine Freude darüber mit den Worten[3]): „In meinem Alter wird man mit Wünschen und Hoffnungen immer sparsamer: aber die Hoffnungen lasse ich nicht, daß Du, lieber Albrecht, Dein angefangenes Berufswerk mit Ernst, Besonnenheit und Treue fortsetzen und dadurch wesentlich zum Frieden meiner noch übrigen Lebenstage beitragen wirst.“ Und die Mittheilungen, welche der Sohn ihm über seine Abwendung von Baur gemacht hatte, bewogen ihn endlich nicht blos überhaupt dazu, diese Wendung zu billigen, sondern mehr noch den Grund beifällig zu beurtheilen, auf welchen er sie zurückführen mußte. Er schreibt[4]), daß er sich nicht freuen würde, wenn Politik Ritschls künftige Schritte leiten sollte. „Was mich für Deine Zukunft weit mehr beruhigt, ist die Überzeugung, daß Du, lieber Albrecht, bereits seit Jahr und Tag eine veränderte theologische Auffassungsweise gewonnen hast, und sie je länger, je mehr gewinnen wirst, in dem Maße, als Du der Kirche mit ihrer Geschichte, ihren Bedürfnissen, ihren gegenwärtigen Zuständen 2c. Deine Aufmerksamkeit widmest. Der bloße Gedanke, daß aus Deinen Zuhörern Lehrer und Seelsorger der Gemeinden hervorgehen sollen, wird deinen Vorträgen und Deinen Studien eine andere Richtung geben, ohne daß die Wissenschaft mit ihren Untersuchungen und Forschungen ihre

1) Die Mutter an R. 3. 1. 46.
2) An Friedrich R. 9. 7. 46.
3) Der Vater an R. 13. 11. 46.
4) Der Vater an R. 4. 5. 47.

Unbefangenheit und Unabhängigkeit zu verlieren braucht. Eben deshalb kann ich dich auch nur immer wieder von Neuem bitten, Du mögest bisweilen predigen. Diese Thätigkeit kann und wird nicht ohne den heilsamsten Einfluß auf Deine Vorlesungen bleiben und denselben in vieler Hinsicht als Bewährung oder als Correctiv dienen. Vor Allem aber vertraue ich deinem gesunden und offenen Sinne, der sich nicht in Systeme und Theorien einspinnen, sondern auch auf die Menschen und ihre Natur und ihre Geschichte achten und sich zugleich für die Kräfte und Gaben von oben empfänglich erhalten wird."

So gestaltete sich in dem Maße, als der Vater den Sohn zu seiner Freude der geistigen Abhängigkeit von der Tübinger Schule enthoben sah[1]), das Verhältnis beider zu immer engerer und herzlicherer Übereinstimmung und geistiger Gemeinschaft. Auch die eignen Sorgen und Bestrebungen des Bischofs werden mehr und mehr Gegenstand des Austauschs mit dem Sohne, der ihnen das regste Interesse zuwandte und auch hierin recht eigentlich der Vertraute seines Vaters wurde. Dieser macht ihm eingehende Mittheilungen von seiner Thätigkeit auf der Berliner Generalsynode von 1846, er hält ihn auf dem Laufenden über sein Vorgehen gegen die aufsässige altlutherische Geistlichkeit Pommerns, zu deren Bestreitung ihm Ritschl auch einmal seine scharfe Feder zur Verfügung stellte[2]), und er unterrichtet ihn über sein Verhältnis zu der immer einflußreicher werdenden confessionalistischen Partei, deren Umtriebe die Erfolge seiner gesegneten Wirksamkeit zu durchkreuzen begannen. Dabei fragt er selbst einmal mit Verwunderung, woran es wohl liege, daß die Briefe an seinen Albrecht immer sehr lang seien, viel länger, als an irgend jemand sonst[3]). Dieser aber bezeugte[4]) seinerseits dem Vater die Gesinnungen, welche er gegen ihn hegte: „Ich insbesondere fühle mich beglückt durch das unbedingte Vertrauen, welches Du mir schenkst, und dessen Bewahrung ich immer mehr zu verdienen streben werde. Ich empfinde jetzt mehr als sonst, wie gerade unser Verhältnis zu einander auf meinem theologischen Wege mich vor weiteren Abweichungen bewahrt hat, und finde in Deiner Befriedigung das beste Maß für meine ferneren Fortschritte in meinem Lebensberuf."

Dem mehrfach geäußerten Wunsche seines Vaters genügte Ritschl, indem er im Sommer 1847 nach einer Unterbrechung von 2½ Jahren zweimal wieder predigte, am 6. Juni und am 8. August. Diese Pre-

1) Die Mutter an R. 5. 1. 48.
2) An den Vater 25. 1. 47.
3) Der Vater an R. 6. 11. 49.
4) An den Vater 30. 10. 49.

digten zeichnen sich vor den früheren in hervorragender Weise nicht nur durch die größere Reife und Sicherheit des in ihnen vertretenen Standpunkts, sondern auch durch gewandte und schwungvolle Diction aus. Das erste Mal behandelte Ritschl den Text Luc. 10, 22, indem er gegen die Gewohnheit des abergläubigen und ungläubigen Vorurtheils die Wahrheit in Christo verkündigte und an den veredelnden Einflüssen der christlichen Religion auf Sitte und Leben der Völker nachwies. Alles Gute und alle Liebe in der Welt führt als auf ihren Grund auf die Person Christi zurück, der der Sohn und das Abbild des Vaters, und dessen tiefstes Wesen nicht dem Verstande, sondern nur der von ihm ausgegangenen Liebe zugänglich und verständlich ist. Der ebenso geheimnisvolle wie unleugbare Zauber der Persönlichkeit, ein Zwang der Liebe, der doch nicht als Zwang gefühlt wird, weil in ihm der höchste Genuß menschlicher Freiheit liegt, ist überhaupt die Macht, welche der Lehre und dem Beispiel Eindruck verleiht. Und die Gemeinschaft dieser Liebe in allen ihren Formen weist, während sie unter den Menschen nur beschränkt und durch Sünde und Leidenschaft getrübt und unterbrochen ist, auf Christus als ihr Urbild zurück. Denn Christus ist nicht nur sündlos gewesen, sondern hat seine Vollkommenheit auch positiv durch die ganz stetige und ununterbrochene Wirklichkeit seiner Liebe bewiesen. Daher ist alle menschliche Liebe nur als ein Abglanz seines Reichthums, und er als der Offenbarer Gottes und der göttlichen Liebe anzuerkennen. Darin kann sich niemand Christo gleichstellen, sondern jeder muß in die von ihm bewiesene Liebe eingehen, um sich ihrer Wirkungen erfreuen zu können.

Seine Absicht zu predigen hatte Ritschl nur wenigen mitgetheilt. Dennoch war die Versammlung für einen Nachmittagsgottesdienst recht zahlreich besucht, namentlich waren ziemlich viele Studenten darin. Daß der Professor Kling zufällig oder absichtlich der Predigt beiwohnte, war Ritschl nicht unangenehm, da ein etwa vorhandenes Mistrauen gegen seine theologische Richtung durch seine Ausführungen niedergeschlagen werden konnte. Sein College Krafft versicherte ihm nachher, daß er ihn nicht für so positiv gehalten hätte, und die Zufriedenheit der Consistorialräthin Krafft war ihm als Maßstab für die Erbaulichkeit von Werth. „Von Seiten eines antitheologischen Bekannten," schließt Ritschl seinen Bericht[1]), „den der Vorwitz in die Kirche geführt hatte, hat es denn auch nicht an leidenschaftlichen Ergüssen gegen die Predigt gefehlt, die um so auffallender waren, als er von dem Hauptstützpunkt derselben erklärte, er sei nicht ohne Wahrheit und schlau ausgeklügelt. Ich hatte mir nämlich

1) An die Mutter 10. 6. 47.

bei der Richtung, gegen die ich meine Ansicht entwickelte, ihn als Repräsentanten gedacht und ihn also offenbar innerlich getroffen."

Die Aufmerksamkeit, welche diese Predigt Ritschls gefunden hatte, erweckte in ihm die Absicht, nächstens auch einmal Vormittags zu predigen, um sich allgemeiner bekannt zu machen. Indessen fehlen Angaben darüber, unter welchen Umständen die andere Predigt über Luc. 19, 41—44 am 8. August gehalten worden ist. In dieser zog Ritschl eine gedankenreiche Parallele zwischen dem jüdischen und dem deutschen Volk. Über beide ist, nachdem sie die Anwartschaft auf die Herrschaft der Welt als ihr theuerstes Kleinod gehegt hatten, die Heimsuchung Gottes ergangen. Die Juden verwirkten ihren Vorzug, indem sie ihren Heiland verwarfen, der bei den Heiden Anerkennung fand. Und unter den Deutschen erreichte die Reformation nur einen halben Erfolg. So trostreich dieser Ertrag der Prüfung ist, so verhängnisvoll sind andererseits die Schicksale, welche das deutsche Volk in Folge davon getroffen haben, daß es nicht ganz der Reformation sich zuwandte. Aber schlimmer als die politische Erniedrigung ist der Verfall der stillen und starken deutschen Sitte und der Verlust des Schwerpunkts in der Religion. Die Erwartung einer Besserung dieser Zustände knüpft sich allein an die bußfertige Rückkehr zu Christus, der die Liebe Gottes offenbart hat, durch den Glauben die Menschen mit Gott versöhnt und den Genuß des ewigen Friedens schon hier gewährt. Aber wenn auch die Zeit einer Erneuerung unseres Volkes auf diesem Grunde noch nicht gekommen ist, so erhebt sich die Hoffnung zu dem Gedanken, daß „ein Mann nach dem Muster und in dem Geiste von Paulus und Luther', „der mit dem rechten Wissen auch die rechte Kraft verbindet, der nicht blos durch Überzeugung des Verstandes, sondern weil er selbst ein volles und frisches Herz hat, unwiderstehlich Herzen und Willen zu bewältigen vermag", eine Neubildung der Kirche vollbringen werde, indem er uns nicht dem Erlöser entfremdet, sondern uns nur immer fester an ihn kettet. Bis dahin gilt es in Frieden und Demuth an uns fortzuschaffen und die Parteierbitterung zu meiden, die eine unwürdige Gehülfin und Stütze der Frömmigkeit ist. Sollten aber Unglaube und Spaltung weiter um sich greifen, und unser Volk immer mehr von dem rechten Wege zum Heile abkommen, dann wird Gott in irgend einem anderen Volke den neuen religiösen Trieb pflanzen. Und wenn dann auch unser Volk zermalmt werden sollte, um nie wieder aufzuleben, so wird doch die Religion Jesu Christi nicht untergehen. „Sollen wir dies Schicksal wagen, sollen wir unbedacht den Weg ziehen, der mit dem Selbstmord unseres Volkes endigt? Wir wollen zu Gott flehen, daß wir hiermit verschont bleiben."

Daß Ritschl in der eben skizzirten Predigt große Zusammenhänge betrachtet und allgemeine Perspectiven gegeben hat, ist wohl als Nachwirkung der Anregung verständlich, welche ihm das vor Kurzem anonym erschienene Buch Hundeshagens über den deutschen Protestantismus gewährt hatte. Dieses erregte damals allgemeines Aufsehen. Ritschl, welcher bereits wußte, wer der Verfasser sei, fragte seinen Vater, ob er das Werk schon kenne, und bemerkte[1]), er habe es verschlungen und sich sehr daran erbaut. „Wenn es nur von vielen beherzigt würde, es kommt gerade zur rechten Zeit. Ich muß gestehen, daß ich viel daraus gelernt habe und in wichtigen Punkten meine Ansichten habe berichtigen oder näher bestimmen lassen.“ Eine andere neue Erscheinung, welche Ritschl einige Zeit später aufs Höchste interessirte, war das Buch von Carl Schwarz über das Wesen der Religion, von dem er hoffte, daß es dem Verfasser wieder in seine Carriere hineinhelfen werde[2]).

Im Übrigen blieb Ritschls Arbeit damals wesentlich auf das Gebiet beschränkt, auf dem sich seine lehrende und schriftstellerische Thätigkeit bewegte. Im Sommer 1847 las er 2—3stündig über den johanneischen Lehrbegriff und die älteste Geschichte der Christologie vor 3 Zuhörern und hielt mit 2 Studenten ein Conversatorium über die Einleitung ins Neue Testament, da eine Privatvorlesung über neutestamentliche Theologie, mit welcher er in eine durch Nitzschs Abgang entstandene Lücke eintreten wollte, nicht genügende Betheiligung gefunden hatte. Im folgenden Winter hielt er Vorlesungen über die apostolischen Väter vor 7 und über das Johannesevangelium vor 3, im nächsten Semester über Kirchengeschichte der 2 ersten Jahrhunderte mit Rücksicht auf die Geschichte des neutestamentlichen Kanons vor 7 und wieder Einleitung ins Neue Testament vor 5, und im Winter 1848/49 wiederholte er das Colleg über die apostolischen Väter vor 11 Zuhörern. Die geringe Betheiligung, welche Ritschls Vorlesungen im Unterschiede von denen seines eben sehr beliebten Collegen Krafft erfuhren, erklärt sich zwar zum Theil aus der kleinen Zahl der theologischen Studenten in Bonn, welche im Jahre 1848 bis auf 32 sank und auch Kling, Hasse, Staib und Sommer keine größere Wirksamkeit gewährte[3]), aber mehr noch daraus, daß die Tübinger Theologie, als deren Vertreter Ritschl noch lange Jahre galt, auch bei der großen Menge der akademischen Jugend misliebig war. Das größte Contingent zu seinen Zuhörern stellten

1) An den Vater 22. 5. 47.
2) An den Vater 27. 12. 47.
3) An den Vater 29. 10. 48.

die Ausländer; Schweizer, Oldenburger, namentlich Schleswig-Holsteiner füllten seine Listen.

Ritschls persönliche Verhältnisse gestalteten sich von Anfang an in Bonn sehr günstig. Er hatte seit seiner Niederlassung dort bis zu seiner Verheirathung fast 13 Jahre lang eine behagliche Wohnung von 2 Zimmern am Münsterplatz 2 bei trefflichen Hauswirthen Namens Bücheler inne. Außer seiner immer beträchtlicher werdenden Bibliothek war der Hauptschmuck seiner Wohnstube ein tafelförmiges Fortepiano, welches er im September 1846 für 165 Thaler, der Hauptmasse seines kleinen, wohl ererbten und bisher von dem Vater verwalteten Vermögens, in Köln erworben hatte. Die Mittagsmahlzeit nahm er in dem Kreise seiner unverheiratheten Collegen ein, wo er durch seine Lebendigkeit und seinen Humor bald ein allgemein beliebter Genosse wurde. Als er zuerst diesen täglichen Umgang fand, bezeichnete er die Verhältnisse unter den jüngeren Docenten als ziemlich capriciös, da die Nationalitäten zu verschieden seien, und der leidige Confessionsunterschied einem immer den Mund so halb und halb verschließe, zugleich aber bemerkte er, daß alles gethan werde, um sich zu vereinigen und den Ordinarien gegenüber zusammenzuhalten [1]). Einige Jahre später berichtet er dagegen von dem engen Zusammenhalten dieses Verkehrskreises, auf welches sie wirklich stolz sein könnten, und dessen Werth zu ihrer Genugthuung auch die neu eintretenden Collegen voll zu würdigen wüßten [2]).

Dennoch waren es nur wenige, denen Ritschl in den ersten Bonner Jahren auch innerlich nahe getreten ist. Mit seinen beiden Studiengenossen und nunmehrigen Collegen Krafft und Nagel erneuerte er schon in der ersten Zeit nach seiner Ankunft in Bonn die alten Beziehungen [3]) und gewann auch bald zu Sommer ein freundschaftliches Verhältnis. Ferner war er mit dem Sanscritisten Schleicher, dem Mathematiker Heine und dem Philologen Urlichs befreundet. Am nächsten aber trat er bald dem vielseitigen und trotz seines Katholicismus auch Ritschls theologischen Interessen zugänglichen Juristen Windscheid, dessen schon nach einem Jahre erfolgenden Übergang nach Basel er aufs lebhafteste beklagte, weil er ihm, was er eigentlich bedürfe, sich völlig habe anvertrauen können [4]).

1) An die Mutter 25. 8. 46.
2) An den Vater 29. 4. 50.
3) An den Vater 1. 5. 46.
4) An den Vater 29. 8. 47.

Außerdem unterhielt er Verkehr mit seinem alten Freunde Focke, der damals in Siegburg Assistent an der Irrenanstalt war. — Wie Ritschl sich auch mit ganz verschiedenartigen Menschen gut zu stellen wußte, zeigt sein Umgang mit Nagel. Dieser war Schüler Neanders, und ehe er seine Zukunft einer vielbefeindeten Thätigkeit als Freigemeindeprediger opferte[1]), voll hoffnungsreichen wissenschaftlichen Strebens. Ritschl wenigstens schätzte seine theologische Tüchtigkeit aufrichtig. Er konnte sich gut mit ihm verständigen, wenn Nagel auch gerade den patristischen Interessen, die ihm in dieser Zeit die nächstliegenden waren, ziemlich fremd gegenüberstand. Persönlich aber bewies Nagel eine rührende Anhänglichkeit an Ritschl, da dieser den Verkehr mit ihm trotz mancher Ecken und Absonderlichkeiten, durch die sein Wesen andere abstieß, und ihm selbst oft unbequem wurde, geduldig aufrecht erhielt und Conflicte, in die der College gelegentlich durch plumpe Ausfälle gegen andere gerieth, mehrfach wieder ausglich. Die Erziehung, die Ritschl, wie er sagte, an ihm ausübte, schloß nicht die Anwendung harmlosen Scherzes aus. So hat er einmal, als er im Frack von einer Visitentour zu Tische kam, unter dem Lachen der übrigen Collegen zu Nagel gesagt, man müsse auch den Universitäts-Sekretär und den Curatorialkanzlisten besuchen. Darauf begab sich Nagel in der That nachträglich noch zu einer Anzahl von Subalternbeamten an der Universität, und als Ritschl ihn darüber herzlich auslachte, wurde er nicht etwa böse, sondern sagte nur ganz resignirt: Ja, woher soll ich denn die Stufen der Beamten kennen?[2])

Den regsten Umgang hatte Ritschl in diesen Jahren mit einem Candidaten Hellwag aus Holstein (gest. als Pastor in Jever 4. 12. 1859), der in Tübingen studirt hatte, und jetzt an einer Bonner Lehranstalt unterrichtete. Mit diesem führte ihn das gleiche Interesse an der ältesten Kirchengeschichte zusammen, und beide verstanden sich so gut, daß Ritschl in allen den Punkten, welche ihm in seinem ersten Semester nach und nach klar wurden, die volle Zustimmung des Freundes gewann. Auch während er seine Auffassung von der Entstehung der altkatholischen Kirche concipirte und nach und nach zu Papiere brachte, fand er bei Hellwag die theilnehmende Empfänglichkeit für den Fortschritt seiner Forschungen, deren Erfahrung ihm überhaupt jederzeit ein Bedürfnis war, wenn er productiv thätig war. In der ersten Zeit, als er sich jener Arbeit zuzuwenden entschlossen hatte, dachte er freilich vorübergehend einmal daran, statt dessen

1) Rudolf Nagel, Wie man Freigemeindeprediger wird und wie's einem als Freigemeindeprediger geht, Arnstadt 1855, in Comm. bei Mittler in Leipzig.
2) An die Mutter 25. 8. 46.

die älteste Christologie im Gegensatz zu Baur und Dorner neu durchzuarbeiten, überließ dann aber nach näherer Überlegung dieses Thema seinem Freunde, der auf seine Gesichtspunkte bereitwillig einging[1]) und in den theologischen Jahrbüchern seine Abhandlung[2]) darüber erscheinen ließ.

Zu den älteren Herren in der theologischen Facultät gewann Ritschl außer zu Kling und Staib in dem Maße ein freundliches Verhältnis, als er sich durch den Fortschritt seiner wissenschaftlichen Selbständigkeit und durch seine charaktervolle Haltung ihre Anerkennung erwarb. Allerdings fand unter den Mitgliedern der Facultät in den folgenden Jahren mehrfacher Wechsel statt. Daß Nitzsch, welcher schon Ostern 1847 nach Berlin überging, in Dorner und nicht, wie Ritschl gehofft hatte, in dem von ihm so sehr verehrten Rothe, der erst 1849 für Bonn gewonnen wurde, seinen Nachfolger fand, bedauerte er lebhaft, da er für Dorner kein günstiges Vorurtheil hatte. Dennoch trat er bald zu diesem, wenn auch nicht in vertrauliche, so doch in ganz freundliche Beziehungen, die besonders dadurch Nahrung erhielten, daß Dorner seinen altkatholischen Studien mehr Verständnis entgegenbrachte, als z. B. Bleek, bei welchem er den Sinn für diese Art von Untersuchungen vermißte. Am nächsten stand Ritschl aber dem Kirchenhistoriker Hasse, welcher an allen seinen Angelegenheiten den herzlichsten Antheil nahm.

An der von manchen anderen Professoren unterhaltenen Geselligkeit nahm Ritschl, ohne gerade daran ein überwiegendes Gefallen zu finden, entsprechenden Antheil. In der Zeit vor 1848 war er Mitglied des „einzigen honneten Singecirkels“ bei der Professorin Kinkel[3]). Am meisten verkehrte er nach wie vor in dem Hause seines Vetters, dem er in dem Rectoratsjahr durch seinen Beistand die gesellschaftlichen Verpflichtungen erleichterte[4]). Von den damit zusammenhängenden Vergnügungen ist Ritschl, wie manchem anderen Theilnehmer, in besonders lebendiger und freundlicher Erinnerung das auch von Ribbeck[5]) erwähnte Fastnachtspicknick im Hause des katholischen Kirchenrechtslehrers Walter und die daran sich schließende Rundfahrt zu einigen anderen Familien geblieben, an welcher außer ihm, Urlichs und Heine auch der damals in Bonn studirende Prinz Friedrich Karl und sein Gouverneur Graf Bismarck-Bohlen sich betheiligten. Dabei wurde der sehr große, als Pantalon gekleidete Bismarck von Urlichs

1) An den Vater 28. 4. 47.

2) Hellwag, Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche. In den theol. Jahrb. 1848, Bd. 7, S. 144 ff. 227 ff.

3) An den Vater 29. 11. 46

4) An den Vater 25. 1. 47.

5) A. a. O. II, S. 71 f.

zum Ergötzen aller des Besuchs gewürdigten Zuschauer als Automat vorgeführt [1]), und nach der Rückkehr zu der übrigen Gesellschaft beschloß man den gelungenen Abend mit heiterer Unterhaltung und fröhlichem Gesang.

Von den glücklichen Verhältnissen, unter denen Ritschl in Bonn lebte, überzeugten sich im August 1847 seine Eltern persönlich, indem sie endlich zu allseitiger Befriedigung ihren schon längst in Aussicht genommenen Besuch in Bonn ausführten und in dem Hause ihres Neffen drei Wochen zubrachten, um dann die Reise weiter nach Belgien auszudehnen.

Der bevorstehende Verlust seines Freundes Hellwag, welcher Ostern 1848 in seine Heimath zurückkehren wollte, schien Ritschl, der Windscheids Abgang noch nicht verschmerzt hatte, nach der besonders durch diese Freundschaften verschönerten Anfangszeit in Bonn wieder ganz isoliren zu sollen [2]). Da gewann er im Februar 1848 einen neuen Freund, dem er sich geradezu mit begeisterter Liebe anschloß. Das war Dr. R. Freiherr von Liliencron, welcher sich in Bonn für deutsche Literatur habilitirte, und dort allgemein „solches Furore machte", daß Ritschl meinte, „sich dessen wohl etwas rühmen zu dürfen, daß er mit ihm doch am vertraulichsten und wirklich vertraulich stehe". Die Grundlage dieser Freundschaft war das gemeinsame Interesse für die Musik. Sie spielten vierhändig, und wirkten auch einmal zusammen bei einem Concert in Königswinter mit, in welchem Ritschl einige Schubertsche Lieder vortrug. Aber Liliencron kehrte, als seine Landsleute sich gegen die Dänenherrschaft erhoben, schon bald wieder von Bonn nach Schleswig-Holstein zurück, wo er Secretär der provisorischen Regierung wurde. Als dann Ritschl nach Ablauf der in Stettin zugebrachten Osterferien wieder nach Bonn kam, empfand er die nun thatsächlich eingetretene Entbehrung seiner nächsten Freunde um so schwerer, als die politische Verworrenheit der Zeit ihn an ruhigem Arbeiten verhinderte und seine Thätigkeit selbst auf mannigfaltige Weise in Anspruch nahm. Er sagt, er komme sich jetzt gar nicht mehr als Person, sondern nur als Subject des und des bestimmten politischen Urtheils vor [3]).

Ritschl hatte, seit es sich zeigte, daß die Hoffnungen sich nicht erfüllten, welche man allgemein auf Friedrich Wilhelm IV. als Kronprinzen gesetzt hatte, wie die meisten seiner Altersgenossen, entschieden liberale

1) An den Vater 24. 2. 47.
2) An den Vater 29. 10. 47.
3) An den Vater 4. 5. 48.

politische Überzeugungen gewonnen. In dieser Richtung hatte er durch den Umgang mit seinen gleichgesinnten Halleschen Freunden und durch die Erfahrungen, welche einige von diesen, wie Duncker und Schwarz, von der Willkür einer durch reactionäre Umtriebe beeinflußten Regierung gemacht hatten, nur bestärkt und zugleich zu einer zunehmend oppositionellen Stimmung geführt werden können. Die engherzige preußische Universitätspolitik, die „entschiedene Bekämpfung des bescheidensten politischen Associationsgeistes", welcher der „Volksgeist" so entschieden widerstrebte[1]), und der Einfluß des Pietismus auf die öffentlichen Angelegenheiten, „der zum Skandale aller Menschen entweder wirklich mit dem Romanismus fraternisirt oder nicht die Courage hat, ihm energisch entgegenzutreten," und zwar zu „einer Zeit, wo der Antichrist in Rom so deutlich im Trüben fischen will"[2]), alle diese Umstände ließen Ritschl die Verhältnisse Preußens, wo „äußerlich viel Gerede von gegenseitigem Vertrauen, aber alles hohl und untergraben, Lüge und Heuchelei überall" sei, in dem verzweifeltsten Zustande erscheinen, und er sah nicht eher Aussicht auf die Verwirklichung der deutschen Einheit, als bis „Preußen sich dem constitutionellen Staatsleben anschlösse"[3]). In Heidelberg und Tübingen fand er bei seinen Bekannten eine ähnliche Beurtheilung dieser Dinge, zugleich begann er hier jedoch auf die Neuigkeiten in dem „chinesischen Reiche" „mit ironischer Gemächlichkeit" zu sehen[4]).

Als dann aber die Generalsynode von 1846 nicht, wie er gefürchtet hatte, die kirchliche Reaction bestätigte, sondern besseren Hoffnungen für die Zukunft der evangelischen Kirche einen Spielraum eröffnete, ließ auch bei Ritschl die politische Gereiztheit nach, und seine Bonner Briefe aus den Jahren 1846 und 1847 sind ganz frei von dem Ausdruck der Sorge um die öffentlichen Angelegenheiten, die jetzt seinem Interesse ferner traten, als in den letzten Jahren. Nur an einigen Plänkeleien gegen die Ultramontanen, wie sie in Bonn zuweilen vorkamen, betheiligte er sich. Als dann die Pariser Februarrevolution ausgebrochen war, und man in Folge dessen besonders am Rhein direct durch größere Umwälzungen betroffen zu werden fürchtete, sah Ritschl wieder keine andere Rettung und Beruhigung für Deutschland, als daß der König endlich mit einer Constitution Ernst mache und sich dadurch an die Spitze Deutschlands stelle[5]). Die Hoffnung auf eine constitutionelle Verfassung erfüllte sich bekanntlich

1) An den Vater 18. 3. 45.
2) An den Vater 18. 5. 45.
3) An den Vater 27. 6. 45.
4) An den Vater 16. 1. 46.
5) An den Vater 28. 2. 48.

bald, wenn auch unter solchen Umständen, daß der König darauf verzichtete, die Leitung der deutschen Angelegenheiten in die Hand zu nehmen. Aber für die loyalen Bürger war doch mit der Beseitigung des Hauptgrundes ihrer bisherigen Unzufriedenheit die Unterlage für eine ersprießliche Betheiligung an den bevorstehenden politischen Neubildungen gegeben.

In Bonn siegten bei den Wahlen für das Frankfurter Parlament die vereinigten Ultramontanen und Protestanten über die Demokratenpartei unter Kinkels Führung. Allerdings war dieses Bündnis einzugehen der constitutionellen Partei schwer genug gewesen, da die klerikalen Rheinländer in Frankfurt für die österreichische Hegemonie stimmen wollten, und ermöglicht wurde jenen ihre Entscheidung nur dadurch, daß die ultramontanen Candidaten, die Professoren Deiters und Bauerband, gemäßigte und besonnene Männer waren. Gleichzeitig spricht Ritschl schon die Hoffnung aus, daß wie in Belgien so auch in Preußen die Radicalen einlenken würden, und dann bei den späteren Wahlen ein Zusammenhalten aller Nichtklerikalen und Protestanten gegen die Ultramontanen möglich sein könnte[1]). Inzwischen freilich war die Aussicht auf eine solche Entwicklung noch gering. Ritschl erzählt[2]) einige Wochen später: „Wir haben neulich, nachdem die Kölner Radicalen eine so unverschämte Protestation gegen den Prinzen von Preußen erlassen hatten, schnell eine Vertrauensadresse an das Ministerium zusammengebracht, gleich in der Kölner Zeitung veröffentlicht und dadurch eine Anzahl anderer Adressen hervorgerufen, welche theils wörtlich, theils dem Sinne nach mit der hiesigen übereinstimmen."

In die Verhandlungen der Extraordinarien und Privatdocenten, ihre Stellung in dem Universitätskörper zu heben und zu sichern, welche in dieser an Reformplänen so reichen Zeit gepflogen wurden, griff Ritschl mit einer Besonnenheit und Mäßigung ein, welche seinen meist bedeutend älteren Collegen vielfach abging. „Am Dienstag," schreibt er[3]), „war Versammlung von Extraordinarien und Privatdocenten zur Berathung einer Adresse an den Minister über unsere Stellung. Es waren sehr gute Sachen darin, ich werde sie aber wahrscheinlich nicht unterschreiben können, weil darin das Verlangen gestellt ist, daß auch Privatdocenten bei der Ertheilung von akademischen Graden mitzuwirken hätten. Anstatt dessen sollte lieber gesagt sein: Alle Privatdocenten sollen gleich Ordi-

1) An den Vater 4. 5. 48.
2) An den Vater 25. 5. 48.
3) An den Vater 4. 5. 48.

narien sein. Meine Specialcollegen Sommer, Nagel, Krafft stimmen allein von allen mit mir darin überein, mit ihnen werde ich noch berathen, was zu thun ist." Dann hat Ritschl aber doch, da es ihm gelang, seine Ansicht in dem Hauptpunkt durchzusetzen, die Petition unterschrieben, wenn er auch noch der Meinung war, daß darin allerlei unmögliches verlangt werde. „Die älteren Extraordinarien und Privatdocenten, welche nicht haben weiter kommen können, haben fast alle Attribute der Ordinarien beansprucht, um sich auf die Art geltend machen zu können. Mit Mühe und Noth habe ich die Forderung herausgestrichen, daß auch die Privatdocenten an Facultätsexamina Theil nehmen sollten. Jetzt hat nun Schwerin auf Veranlassung einer Berliner Petition verordnet, daß zu der Senatscommission zwei Extraordinarien gewählt werden sollten von den Uebrigen, Privatdocenten wie Extraordinarien" [1]). Einige Zeit später berichtet er noch einmal [2]): „Außerordentlich lieb ist es mir, als Privatdocent von den Versammlungen ausgeschlossen zu sein, welche die Professoren zum Zweck der an den Universitäten vorzunehmenden Veränderungen wöchentlich zweimal halten. Meine Collegen hatten sämmtlich die Theilnahme am Senat in Anspruch genommen, ich allein hatte mich von diesem Gesuch ausgeschlossen, weil ich als Privatdocent mich nicht für berechtigt halte, eine volle Gleichstellung mit den Professoren zu verlangen. Nachher habe ich die andern schönstens ausgelacht, als sie abschlägige Antwort empfangen hatten."

Je zurückhaltender Ritschl in der Betheiligung an diesen das rechte Maß überschreitenden Unternehmungen seiner Collegen war, mit um so größerem Eifer widmete er sich den rein politischen Bestrebungen des constitutionellen Bürgervereins, welcher Ende Juni als Gegengewicht gegen den unter Kinkels Leitung bestehenden demokratischen Verein gegründet worden war und den Professor Hälschner zum Vorsitzenden hatte. Dort fand die erste Debatte über das Zweikammersystem statt, woran sich nur Universitätsmitglieder betheiligten. „Ich habe denn auch nicht ermangelt," schreibt Ritschl [3]), „zu reden, was mir freilich die Sache selbst interessanter macht, als wenn ich stillschwiege. Als ich zum ersten Male in diesen Versammlungen reden wollte, war mir sehr beklommen zu Muthe, jetzt bin ich aber ganz à mon aise, und es scheint mir, als ob man mich nicht ungern hört, wenigstens ist man gegen mich aufmerksamer, als gegen manchen andern." Die Versammlungen des constitutionellen Vereins

---

1) An den Vater 25. 5. 48.
2) An die Mutter 20. 7. 48.
3) An den Vater 4. 7. 48.

fanden wöchentlich einmal statt. Ritschl besuchte sie regelmäßig, wie er sagte, um ein gutes Beispiel zu geben. Er wurde bald ein „Hauptredner“ bei diesen Zusammenkünften und erwarb dadurch „eine ziemlich ausgebreitete Bekanntschaft und eine Art von Ansehen“. Auf diesen Umstand führt er es zurück, daß er zu der bevorstehenden Fahnenweihe der Bürgerwehr, an deren Übungen er sich, wie auch Dorner und Kling, betheiligte, von seiner Compagnie in die Deputation gewählt wurde, welche die Fahne aus den Händen der sie schenkenden jungen Damen in Empfang nehmen sollte. Seltsamer Weise fiel die Wahl seiner Compagnie außerdem auf Kinkel[1]). Ende October wurde Ritschl wieder deputirt, und zwar von seinem Verein zu dem in Köln abgehaltenen „Congreß der constitutionellen Vereine vom Rhein und Westphalen, wo man Schritte berieth, die Berliner Versammlung zur Berathung der Verfassung anzuhalten. Mutter würde sich gewiß amüsirt haben, ihren Sohn dort auf der Tribüne zu sehen, ohne sich vor dem zahlreichen und ganz ungewohnten Publicum zu geniren. Ein specieller Privatantrag von mir ist auch mit großer Majorität angenommen worden. Am Donnerstag habe ich hier Bericht abgestattet und durch Einstreuung einiger Scherze und Curiosa Beifall erworben. Ich sehe mich schon im Geiste auf der Tribüne in Frankfurt und bitte Muttern zuzusehen“ [2]).

In Frankfurt selbst war Ritschl inzwischen bereits gewesen, und hatte einigen Verhandlungen des Parlamentes beigewohnt. Im Anfang der Herbstferien reiste er zunächst nach Heidelberg, um Rothe und einige andere seiner dortigen Bekannten einmal wiederzusehen. Zufällig traf er dort im Gasthof mit zwei theologischen Collegen, Professor Baier aus Greifswald und Dr. Fock aus Kiel, zusammen. Diese hatten ein Gespräch mit angehört, in welches Ritschl mit einem Heidelberger Bürger gerathen war. Darin hatte er sich als Bonnenser und Theologen kund gethan. Darauf fragten sie ihn, ob er den Dr. Ritschl in Bonn kenne, und nun war die Freude auf beiden Seiten groß, daß man sich als Gesinnungsgenossen auch persönlich kennen lernte. Mit Fock und Baier war Ritschl dann auch meistens in Frankfurt zusammen. Außerdem traf er dort seine Hallenser Freunde, die Abgeordneten Karl Schwarz und Max Duncker, und endlich wurde er durch die zufällige Begegnung mit Baur und Zeller, die gleichfalls die Wallfahrt nach Frankfurt gemacht hatten, aufs angenehmste überrascht. Freilich kam es zu Ritschls Bedauern mit diesen „zu gar keiner weiteren Unterhaltung, und Anfangs waren beide etwas

1) An die Mutter 20. 7. 48.
2) An den Vater 29. 10. 48.

schwäbisch steif, obgleich Baurs Humor doch bald sich Bahn brach." Aber das Zusammentreffen war durchaus freundlicher Art, und Ritschl faßt seinen Eindruck von diesen Begegnungen in dem Wort zusammen: „Das war aber mal ein Confluxus von Theologen verwandter Natur." Ein andermal unternahmen Ritschl, Schwarz, Baier, Fock und der Buchhändler Dr. Schwetschke einen Ausflug nach dem Dorfe Bergen, um dort zu Mittag zu essen. Man war gerade im besten Zuge, heiter zu werden, als sich Jacob Grimm der Gesellschaft anschloß, und nun die Unterhaltung „ziemlich trist" wurde.

Außer mit diesen Männern ist Ritschl mehrfach mit dem Marburger Hildebrandt zusammengewesen, durch dessen Verwendung er zu einem „guten eximirten Platz" in der Paulskirche kam, in der eine „barbarische Hitze" herrschte. „Der erste Eindruck der dortigen Versammlung," berichtet er[1]), „ist imponirend, beim zweitenmale kommt es einem schon so vor, als ob man dazu gehört, wie es beim drittenmale ist, weiß ich nicht, denn das habe ich nicht erlebt. Freilich habe ich es mit den Verhandlungen nicht besonders glücklich getroffen. Am Freitag wurde über Briefgeheimnis und Preßfreiheit verhandelt, und am Montag die Debatte über die Kirchenfrage begonnen, die zuerst ganz ins Allgemeine hin geführt worden ist, und bei welcher die besten Redner nicht am ersten Tage auftraten. Wenn ich das nöthige Geld gehabt hätte, so hätte ich mich dem ganzen Artikel zu Liebe in Frankfurt niederlassen mögen, aber!? Die vorliegende Debatte hat auch dadurch ein besonderes Interesse, weil ganz andere Parteien sich darüber bilden, und weil bei der im Allgemeinen herrschenden Unklarheit gute Reden eine passende Wirkung ausüben werden. Die Ultramontanen und die Radicalen wollen aus verschiedenen Gründen völlige Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, der alte Liberalismus will eine möglichst enge Abhängigkeit, aus Polizeirücksichten, weil die kirchlichen Kräfte ihm unverständlich und incommensurabel sind. In diesem Sinne sprachen Silvester Jordan und Welcker, der erstere sehr ordinär, der letztere mit großer Kraft, indem er auf die Gefahren des Ultramontanismus hinwies, beide principlos und deshalb unwirksam. Es wird darauf ankommen, ob eine dritte Ansicht den richtigen Weg finden wird, wonach mit der inneren Autonomie der Kirche das sittliche Band derselben mit dem Staat geknüpft, und politische Übergriffe der katholischen Kirche vermieden werden können. In diesem Punkt wird viel von den erst später erfolgenden Bestimmungen über Association und Schule abhängen. Die interessanteste Redé jenes Tages war die eines katholischen Pfarrers Tafel aus Zwei-

1) An den Vater 25. 8. 48.

drücken, der unkatholisch genug von der Autonomie der Gemeinden ausging und dem Vernunftzwang der katholischen Kirche zu Leibe ging. Jedenfalls hat der Ultramontanismus kein Oberwasser in der Versammlung, die mitunter schnöden Invectiven gegen die Kirche fanden stets Beifall, und den eignen Rednern Beifall zu schenken, wagte die katholische Partei nicht. Übrigens muß ich nun sagen, daß die ganze geistige Atmosphäre in Frankfurt hinreißend ist. Die Sicherheit, in der die Abgeordneten aller Richtungen ihre Aufgabe verfolgen, schlägt alle particularistischen Bedenken nieder, man wird dort ganz deutsch. Was namentlich die Stellung Preußens betrifft, so ist jede Betonung des Particularismus gegen die Centralgewalt eine Verstärkung der letzteren gegen Preußen, und ein Stein auf dem Wege Preußens zur Hegemonie. Wir können noch viel mehr materielle und ideelle Opfer bringen, uns gehört doch die Zukunft Deutschlands. In dieser Hinsicht hat das Dombaufest nach allem, was ich höre, außerordentlich günstig gewirkt. Die Haltung der Kölnischen Bürger ist nach Preußen wie nach Frankfurt hin so gut gewesen, daß sowohl die Demokraten dadurch niedergedrückt sind, als auch die Rheinprovinz überhaupt dadurch sicherer als je gestellt ist."

In Bonn blieben nun freilich die Verhältnisse nicht so ruhig, wie es nach der Wahlniederlage Kinkels zunächst den Anschein hatte. Es kam zu bedenklichen Unruhen, die mehrere Tage die Gemüther aufregten und noch längere Zeit hindurch auf die weitere Gestaltung der Dinge einwirkten. Über diese Ereignisse möge Ritschls eingehender Bericht[1]) hier selbst folgen: „Wir leben hier jetzt in einer Art von Kriegszustand. Die hiesigen Demokraten unter der Leitung des Professors Kinkel hatten am Sonnabend unter dem Titel der Bürgerwehr beschlossen, daß dieselbe die Steuererhebung an den Thoren verhindern solle, und diesem Beschlusse war der Bürgermeister so weit entgegengekommen, daß er auch ohne Mitwirkung der Bürgerwehr die Steuererhebung suspendirte. Am Sonntag war Landwehrversammlung, um diese zum Gehorsam gegen die Versammlung in Berlin zu verführen, Nachmittag Volksversammlung zur Wahl eines Sicherheitsausschusses. Natürlich wurde überall keine andere Meinung geduldet, die Stadt war vollkommen terrorisirt, und wir mußten voraussehen, daß die ordentlichen Behörden entweder sich dem Sicherheitsausschusse unterordneten oder beseitigt wurden. Dies ist nun freilich nicht eingetreten. Am Montag Mittag, gerade in dem Augenblicke, als die Herrn Conventsmitglieder dem Oberbürgermeister die kitzliche Frage auf dem Rathhaus vorlegten, ob er es mit der Regierung oder mit der Ver-

1) An den Vater 22. 11. 48.

sammlung hielte, erschien die Spitze eines 900 Mann starken Bataillons auf dem Markte. Diese Gäste haben die Ruhe und Ordnung wiederhergestellt, nachdem am ersten Tage verschiedene Insulten gegen sie einige Verwundungen und Verhaftungen zur Folge hatten. An einen Widerstand der demokratischen Partei ist nicht zu denken, denn die Bauern, obgleich sie stark bearbeitet werden, meinen, in Bonn sei nicht zu spaßen, die Bürgerwehr ist ihres Dienstes enthoben, und 100 fanatisirte Studenten, welche die Wiener spielen wollen und sich heimlich Gewehre von der Bürgerwehr 2c. verschafft hatten, werden sich entweder abkühlen oder Klopfe kriegen. Freilich ist mit allem dem die Quelle des Übels nicht verstopft, so lange die demokratischen Häuptlinge auf freiem Fuße sind, deren Verhaftung nur durch die erbärmliche Flauheit der hiesigen Procuraturbeamten verzögert wird. Am Sonntag Nachmittag, als alles auf dem Spiele stand, und der Bürgermeister auf das schwächste nachgegeben hatte, hielt ich es für Pflicht, an die höchste Instanz zu gehen. Ich stellte dem Professor Hälschner, dem Präses unseres constitutionellen Vereins vor, wir wollten nach Köln zu [dem Oberpräsidenten] Eichmann und ihm die Sachlage vorstellen. Dies geschah denn auch. Wir stellten die Sache vor, namentlich, daß die Sicherheit der Stadt dauernd nur durch die Verhaftung Kinkels verbürgt werden könne, um deren willen wir noch den Oberprocurator begrüßen wollten. Darauf lud uns Eichmann zu einer Conferenz um 6 Uhr ein, welche er mit den Militär- und Justizbehörden schon bestellt hatte. Hier wurde nun über die Zahl des nöthigen Militärs 2c. verhandelt, bis ich der Debatte die Wendung dahin gab, es hinge alles und auch dies davon ab, ob die Verhaftung Kinkels nach vorliegenden Zeitungsartikeln 2c. gerichtlich möglich sei. Darauf bekam der General-Procurator Nicolovius das Wort und sprach sich für die Möglichkeit aus, aber die Ausführung der Verhaftung käme im vorliegenden Falle dem Instructionsrichter allein zu, dem er sie nicht befehlen könne. Und so ist sie denn auch bis heute nicht geschehen. Zum Schluß versprach Eichmann, alles für die Sicherheit Bonns thun zu wollen, was er könne. Darauf erwiderte ich, uns hätte nicht diese Rücksicht hergeführt, sondern nur das pflichtmäßige Interesse an der öffentlichen Ordnung, deren Zerrüttung durch ein von Bonn gegebenes Beispiel sich auch weiter verbreiten könnte. Übrigens halten wir diese freiwillige Mission hier gänzlich geheim, und ich bitte auch dort nicht davon zu sprechen.

Unsere politische Lage ist freilich noch verwickelt genug, und um so mehr, als eine Versöhnung der getrennten Theile der Berliner Versammlung mir nicht wahrscheinlich ist. Aber für uns, die wir das Recht der Regierung anerkennen, ist die Steuerverweigerung ein außerordentlich

günstiger faux-pas der Versammlung, und ich wünschte nur, daß die Leute bald gezwungen würden, ihren letzten Trumpf, die Absetzung des Königs, auszusprechen. Die Frankfurter Versammlung hilft uns vortrefflich, sie hat die Steuerverweigerung für rechtswidrig und für null und nichtig erklärt. Übrigens hat sich bei der gegenwärtigen Staatslage die politische Unfähigkeit des gebildeten Mittelstandes auf das evidenteste bewiesen. Ich will vielen Constitutionellen die Rechtsfrage preisgeben, ob die Regierung bei der Verlegung der Versammlung, oder diese bei ihrem Widerspruch im Rechte war, aber jene guten Leute, die immer unparteiisch zu sein sich bestreben, als wären sie alle Historiker und lebten 50 Jahre nach ihrem Tode, merken nicht, daß, indem die Demokraten mit solcher Wuth sich der bisher von ihnen verspotteten Vereinbarerversammlung annahmen, die Monarchie auf dem Spiele stand, die sie aus lauter Furcht vor Reaction lieber preisgäben und dazu das Bißchen Ordnung und Besitz noch dazu, als daß sie ihren feigen bequemen Doctrinarismus zum Opfer brächten. In diesem Sinne habe ich hier verschiedenen Leuten Grobheiten zu sagen nicht umhin gekonnt. Unser Verein hat eine kurze Deduction des Rechtes der Regierung in 6000 Exemplaren verbreitet. Jetzt folgt eine aus Berlin herstammende sehr populär geschriebene Geschichte des Wirkens der Nationalversammlung. Dergleichen Flugblätter zu verbreiten halten wir für unsern Hauptberuf. Das Steuerverweigerungsfieber geht natürlich durch alle rheinischen Städte, Coblenz, Aachen, Düsseldorf an der Spitze. In letzterer Stadt stehen die Sachen ziemlich schlimm. Die gesamte Bürgerwehr sucht den Kampf mit dem Militär und hat ihrerseits die umfassendsten kriegerischen Vorbereitungen getroffen. Wir erwarten also täglich die Nachricht von einem Ausbruch. Nur in Köln ist alles in Ordnung."

Daß Ritschl mit seinem erfolglosen Dringen auf die Verhaftung Kinkels Recht gehabt hat, bewies der meuchlerische Überfall, welcher in den ersten Tagen des Jahres 1849 bei Siegburg auf einige Mitglieder seines constitutionellen Vereins ausgeübt worden war. Ritschl erfuhr dieses Ereignis aus der Kölnischen Zeitung[1]) auf dem Bahnhof in Köln, als

1) Nach dem aus Bonn vom 8. Januar datirten Bericht der Kölnischen Zeitung vom 10. Januar 1849 hatten 10 Mitglieder des Bonner constitutionellen Bürgervereins am 6. Januar an einer Wahlversammlung in Siegburg Theil genommen, wo ein demokratischer Angriff auf einen von ihnen schon Unruhen veranlaßt hatte. Durch Bürger vor einem Überfall gewarnt, begaben sich nachher die Bonner auf einem Umwege nach der Fähre über die Sieg. „Hier angelangt wurden sie von 30—40 bewaffneten Männern überfallen, und nur drei vermochten sich durch Flucht zu retten, während die anderen in der abscheulichsten Weise gemishandelt wurden. Nur als ein glücklicher Zufall kann es erscheinen, wenn die Überfallenen mehr oder minder schwer verwundet, doch lebendig und mit ganzen Gliedern sich wieder in Bonn einfanden."

er von seiner Weihnachtsreise nach Stettin wieder zurückkehrte, und gerieth in einige Aufregung wegen seiner Freunde. Diese waren aber glücklich entkommen und bedauerten nur, daß er nicht auch bei der Sache gewesen sei, um seine Rede- und Lauffähigkeit zu erproben[1]). Demnächst siegten aber auch die Demokraten bei den Wahlen in Bonn, weil die dortigen „Conservativen zu eigensinnig waren, um einen etwas schwankenden Mann, der aber viel Anhang hatte, als Candidaten anzunehmen". Kurz vorher hat Ritschl zum letzten Mal in dieser Zeit activ sich mit der Politik befaßt. Er und einige Gesinnungsgenossen hielten in der benachbarten Kreisstadt Rheinbach eine Volksversammlung ab[2]). „Wir haben uns dort mit zwei Demokraten herumbeißen müssen, und der unbesonnene Eifer, mit dem der Professor .... von Anfang an auf dem unbekannten Terrain auftrat, war nicht daran Schuld, daß wir keine Prügel kriegten, sondern nur der Umstand, daß der Anhang der beiden Leute noch ziemlich naiv war. Das Resultat gewannen wir aus der Geschichte, daß die Honoratioren, die uns eingeladen hatten, uns die Lage der Sache ganz falsch dargestellt hatten, und, indem sie zu feig waren, nur ein Wort zu reden, uns für passend hielten, ihnen die Kastanien aus dem Feuer zu holen." Diese letzten Erfahrungen verleideten Ritschl die thätige Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten. „Jetzt ziehe ich mich," heißt es in demselben Brief, „ganz von der Politik zurück und hoffe auch, daß unser constitutioneller Verein, den die Herren Philister als reactionär, preußisch, protestantisch, professorisch scheuen, sich auflösen wird. Dann kann das Bürgerpack, was immer alles besser weiß, selbst sehen, wie sie die conservative Partei organisiren." Eine directe Nothwendigkeit den revolutionären Bestrebungen entgegenzutreten lag auch zur Zeit nicht mehr vor: „Seit dem Ausbruch der Dinge im Oberland," schildert Ritschl[3]) den augenblicklichen Zustand, „leben wir hier sehr ruhig, unsere Demokraten sind, nachdem sie durch den lächerlich verunglückten Raubzug nach Siegburg ihre Sache ganz compromittirt haben, verschwunden und werden nicht wiederkommen. Kinkel z. B. ist in der Pfalz und macht sich, wie ich höre, die Illusion, dort für die Freiheit zu fallen. Wer ihn aber kennt, bezweifelt, daß seine Schauspielerei so weit gehen werde, da er sehr gut die Vortheile des Standpunkts hinter der Front kennt. Den hat seine Frau ins Verderben gezogen." Die traurige Politik, welche in den nächsten Jahren von Preußen getrieben wurde, konnte Ritschl in seiner Zurückhaltung von

1) An den Vater 11. 1. 49.
2) An den Vater 11. 2. 49.
3) An den Vater 7. 6. 49.

allem, was damit zusammenhing, nur bestärken. Er betrachtete die öffentlichen Dinge mit gänzlich resignirter Stimmung: „So sehr ich mir es abgewöhnt habe, über Sachen, wie die jetzige preußische Politik, mich zu ärgern oder zu ängstigen, so hat mich dieselbe doch in tiefe Niedergeschlagenheit versetzt und innerlich gelähmt [1])."

Immerhin waren die politischen Verwickelungen der letzten Zeit die Veranlassung, daß man jetzt in Preußen sich die Ausbildung der Landwehr angelegen sein ließ. Zu dieser gehörte auch Ritschl. Er wurde aber von einer vierwöchentlichen Übung, zu welcher er im November 1849 nach Brühl eingezogen werden sollte, durch die Reclamation des Universitätscuratoriums befreit. Im folgenden Jahre wurde, als der Krieg mit Österreich bevorzustehen schien, die Landwehr mobil gemacht. Auch Ritschl mußte sich zu diesem Zweck nach Brühl begeben; die Reclamationen des Dekans und des Curatoriums waren, als er dort eintraf, noch nicht eingelaufen, überhaupt, hieß es, würden Reclamationen diesmal nicht berücksichtigt werden. Dennoch kam Ritschl ohne sein Zuthun auf sehr einfache Weise von dem Dienste frei. „Nachdem die Compagnie verlesen war," erzählte er [2]), „ging der Hauptmann mit dem Feldwebel durch die Reihen, um die Meldungen derjenigen anzunehmen, welche sich für krank hielten. Ich glaubte nicht zu denselben zu gehören, als aber der Feldwebel an mir vorüberging, fragte er: Leiden Sie nicht an den Augen? Ich war so perplex, daß ich gar nicht antwortete. Alle Umstehenden lachten mich aus, und ich meldete mich also nachträglich, und wurde mit den übrigen ins Zeughaus zum Bataillonsarzt zur Untersuchung geschickt. Als ich dort noch wartete, kam der Major und sagte, ich sollte ihm zum Bureau folgen. Unterwegs explicirten wir uns, daß wir Pommern seien, er heißt Zierold, und auf dem Bureau, wo das Curatorialschreiben inzwischen eingelaufen war, erklärte er mir, daß ich entlassen wäre. Um aber nicht wiederum mit Ersatzmannschaften einberufen zu werden, sollte ich mich ärztlich untersuchen lassen. Dies geschah, und ohne weiteres wurde ich wegen chronischer Entzündung der Augenlider für halbinvalide erklärt, entlassen, und war zur Überraschung meiner Bekannten schon um 1 Uhr wieder hier. Ich bin dadurch, wie ich glaube, des ferneren Dienstes überhoben, und dieser Ausgang hat hier allseitig Freude und Theilnahme hervorgerufen."

Zugleich erwähnt Ritschl, die Stimmung in Bonn sei wie überall für den Krieg, die Landwehr willig und voller Wuth gegen die Öster-

1) An den Vater 4. 5. 49.
2) An den Vater 15. 11. 45.

reicher, und es zeige sich bei dieser Gelegenheit, wie sehr man am Rhein mit Preußen verwachsen, und wie gering der Einfluß der klerikalen Partei sei. „Freilich wenn die Regierung trotz der Rüstungen nachgiebt, so ist die Einberufung der Landwehr das stärkste Futter für die weitere Demokratisirung des Volkes, von welcher man jetzt keinen Laut hört. Freilich sehe ich jetzt kaum noch in einem Cabinets-, sondern nur in einem Thronwechsel Hülfe. Die bisher loyalsten Geheimräthe sind in der stärksten Opposition, ich nicht, denn ich habe schon lange nichts mehr erwartet." Jene von Ritschl befürchtete Möglichkeit, daß Preußen vor Österreich zurückweichen könnte, wurde einige Tage später in dem Vertrag von Olmütz Wirklichkeit. Eine tiefe Verstimmung ergriff die patriotischen Kreise Preußens, aber als sie sich auch in einem Briefe seiner Mutter[1]) in erbitterten Worten äußerte, erwiderte[2]) Ritschl ruhig nur, daß man in Bonn von der letzten politischen Wendung gar nicht so ergriffen worden sei, wie die Seinigen in Pommern. „Wir sind hier schon lange so ohne Zutrauen gewesen, daß uns die letzten Geschichten gar nicht unerwartet kamen."

Der Gleichmuth, mit welchem Ritschl jetzt die traurigen politischen Verhältnisse des Vaterlandes ansah, weicht sehr erheblich von der jugendlichen, ungestümen Unzufriedenheit ab, mit der er einige Jahre früher das öffentliche Leben beurtheilt hatte. Durch den Erwerb der eigenen reicheren Erfahrung, die er durch seine Theilnahme an den maßvollen, aber erfolglosen Bestrebungen der patriotischen Richtung in Bonn gewonnen hatte, war auch die Reife seines Charakters und seiner Anschauungen gefördert worden. Davon giebt er selbst schon Zeugnis, als er seinem Vater 1848 zum Geburtstag gratulirte[3]). „Ich glaube, Du hast ebenso wie ich auch in der Ferne das Gefühl, daß, wenn wir uns auch nie fremd waren, wir durch die Erfahrungen dieses Jahres um vieles uns näher gekommen sind. Denn Du hast ungeachtet der Stürme der Gegenwart Deine heitere Ruhe nicht eingebüßt, ich bin aber, wenn auch auf Kosten meiner Heiterkeit, ernster und erfahrener geworden. Dazu, glaube ich, darf ich Dir und mir Glück wünschen, und das Gefühl des Friedens mit Dir wird mir in schwachen und verlassenen Momenten zum Frieden mit mir selbst verhelfen. Ich bitte Gott, daß er Dich mir noch lange erhalten möge, denn außer unbestimmten Hoffnungen habe ich keinen

1) Die Mutter an R. 11. 12. 50.
2) An die Mutter 16. 12. 50.
3) An den Vater 29. 10. 48.

Hafen für mein Herz und meine Liebe, als das freilich so entfernte elterliche Haus."

Das Jahr 1849 brachte die Vollendung von Ritschls erstem großen Werk über die Entstehung der altkatholischen Kirche. Die darin ausgeführte Idee wuchs ihm, wie wir sahen, in seinem ersten Lehrsemester zu. Im Sommer darauf förderte er seinen Arbeitsplan, indem er Tertullians Schriften genau studirte[1]). Diese Beschäftigung führte ihn zunächst zu der Untersuchung des Montanismus und bot ihm, wie er sagt[2]), den gesuchten, geahnten Schlüssel zu dem Verständnis dieser Erscheinung und der ganzen Geschichte der Verfassung im zweiten Jahrhundert dar. „Sogleich ordneten sich die verschiedenen, noch in mir gährenden Elemente jener Richtung vor meiner Anschauung; aber nun ging mit der Freude über den Fund die Unruhe an, ihn nicht zu verlieren, sondern im Gedächtnis zu behalten. Ich trug dies einige Tage, aber da es mir unmöglich war, eine andere Arbeit zu unternehmen, so resolvirte ich mich kurz dahin, die ganze Geschichte niederzuschreiben und so von mir zu lösen. Dabei bin ich noch beschäftigt und habe das innigste Vergnügen und das beste Gewissen bei dieser Arbeit. Seit Freitag vor acht Tagen bis heute habe ich circa 3½ Druckbogen fertig, in äußerst sauberem Manuscript, was mir noch specielles Plaisir bereitet ..... Du glaubst nicht, wie herrlich es ist, wenn während des Schreibens der Gedanke selbst sich abklärt und gliedert, und wenn man eben dadurch auf die Spur neuer Entdeckungen geführt wird, deren ich so unbeabsichtigt mehrere gemacht habe. Den Abschnitt über den Montanismus denke ich auf sechs Druckbogen zu bringen, und die sollen gute Sachen enthalten. .... Wenn man immer so produciren könnte, dann wäre es ein herrliches Leben, aber in drei Wochen schreibe ich nieder, was in zwei Monaten mühsam, langweilig und mit Unterbrechungen gesammelt worden ist."

Die Ausarbeitung seines Gegenstandes, welche in dem Rest der Ferien auf etwa fünf Druckbogen gediehen war, hoffte Ritschl auch nach dem Beginn der Vorlesungen, zu denen er bereits umfangreiche Vorbereitungen besaß, ungehindert fortsetzen zu können, nachdem er wieder einige Wochen hindurch „allerlei nützliche Quellenstudien" getrieben hatte, und so denkt er bis zum nächsten Herbst mit dem Werke fertig zu sein, welches er als

---

1) An den Vater 8. 7. 47. Vgl. die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1. Aufl., Vorrede S. V.

2) An den Vater 28. 9. 47.

„Genesis des Katholicismus" in die Welt schicken will[1]). Seine Vorlesung über die apostolischen Väter erschien ihm dabei von außerordentlichem Nutzen, da er diese Schriften, welche trotz ihrer Unscheinbarkeit so vielen noch von keinem Menschen gehobenen historischen Stoff enthielten[2]), jetzt Wort für Wort kennen lerne und sie deshalb bei seiner Darstellung des zweiten Jahrhunderts auf das genaueste anwenden könne[3]). Mit der Verfassungsentwicklung der alten Kirche, sagt er gleichzeitig, sei er jetzt bei sich im Reinen, und wenn er damit auch noch nicht ganz das Rechte getroffen haben sollte, so meint er doch die Sache ein gutes Stück weiter zu fördern, als sie jetzt stehe. Auch daß er schon einen Verleger habe, meldet er: „Es machte sich ganz zufällig, daß ich dem jungen Marcus, mit dem ich gut bekannt bin, mein Manuscript zeigte, worauf er erst im Scherz, dann aber ganz ernstlich sich zum Verleger anbot." Diese vorläufige Zusage, sagt Ritschl, erspare ihm viele Mühe und Sorgen.

Aber der Fortschritt der Arbeit begann zu stocken, und die Aussicht auf eine ungestörte Drucklegung schwand, als die Unruhen des Jahres 1848 mit ihren zeitraubenden Ansprüchen eintraten. So rückte das Buch in der nächsten Zeit nur langsam vor[4]). Auch der Blick auf die ungewisse Zukunft gerade der theologischen Wissenschaft kühlte Ritschls schriftstellerischen Eifer ab. Dennoch war in diesen Monaten außer der Thätigkeit in den Vorlesungen, welche wider Erwarten zu Stande gekommen waren, die immerhin beschränkte Arbeit, die er dem Buche widmen konnte, sein einziger Genuß und ein Trost in der inneren Vereinsamung, welche den Freundlosen damals niederdrückte. Im August war denn auch der erste Abschnitt über die Kirchenverfassung, welcher die Verhältnisse vor der Zeit des Montanismus behandelte, beinahe fertig, und damit der zweite Haupttheil des Ganzen zu zwei Dritteln vollendet, wenn auch die zuerst verfaßte Abhandlung über den Montanismus einer nochmaligen Umgestaltung bedürftig erschien[5]). Darauf begann Ritschl erst mit der Ausarbeitung des ersten Theils, von welchem er zunächst die literarhistorische Einleitung schrieb[6]). Hierauf aber stockte die Arbeit wieder, Ritschl fühlte sich zur Zeit außer Stande sie fortzusetzen und meinte, er müsse eigentlich die Ferien als verloren ansehen und habe des-

1) An den Vater 29. 10. 47.
2) An den Vater 3. 12. 47.
3) An den Vater 22. 2. 48.
4) An den Vater 4. 7. 48.
5) An den Vater 4. 8. 48.
6) An den Vater 24. 9. 48.

wegen ein böses Gewissen: „Die literarische Production," erklärt er[1], „unterliegt bei mir der Bedingung, daß nach Abspinnung eines Fadens das Interesse an einem anderen Gegenstande sich nicht sogleich gewinnen läßt. So stehe ich jetzt vor einem neuen Abschnitt und kann trotz eines gemachten Anfanges nicht vorwärts, bin aber auch nicht im Stande, etwas anderes, z. B. die Vorbereitung zu den Vorlesungen, in die Hand zu nehmen. Diese Krisis ist freilich jetzt stärker, als ich sie je an mir beobachtet habe, und dazu mag die politische Aufregung der letzten Wochen, der ich mich nicht entziehen konnte, sowie das Gefühl meiner Einsamkeit, vielleicht auch körperliche Abmattung beigetragen haben."

Dazu kam, daß in dieser Zeit der Buchhandel völlig darniederlag, und Marcus trotz seiner früheren Zusage zur Zeit von dem Verlage des Buches nichts wissen wollte. Also fehlte auch ein äußerer Antrieb zur schleunigen Vollendung der begonnenen Arbeit. Endlich gelang es Ritschl, nachdem er inzwischen nach und nach den ersten Abschnitt über Christus und das mosaische Gesetz geschrieben hatte, im December wieder eine stärkere Anregung zur eifrigeren Fortführung seines Werkes zu gewinnen. Er stellte jetzt den paulinischen Lehrbegriff im Wesentlichen nach seinem Hefte dar, und freute sich auf die folgenden Capitel. „Wird die Zeit ruhiger," sagt er[2], „so werden auch die Aussichten auf den Druck besser, und dabei wird die Sache selbst besser gedeihen." Die nöthige Muße ward ihm aber erst im vollen Maße zu Theil, als er auf seine politische Wirksamkeit ganz zu verzichten sich entschloß. Nun widmete er sich mit „stupendem Fleiße" der weiteren Fortsetzung seiner Arbeit[3]. Seit Neujahr 1849 war er mit der Darstellung des Judenchristenthums beschäftigt, mit der er am 7. März fertig wurde[4]. Und damit waren die „sauersten" Theile des ganzen Buchs vollendet. Von den noch fehlenden Abschnitten will Ritschl den vierten bis zum Anfang des Sommersemesters, den fünften während dessen Verlauf vollenden und gleichzeitig im Mai den Druck beginnen. Die Ausführung dieser Vorsätze gelang im Wesentlichen. Ritschl wurde sogar früher, als er es erwartet hatte, mit dem vierten Abschnitt noch im März fertig; er konnte daher auch den fünften schon in den Ferien in Angriff nehmen und so bereits im Mai den ersten Haupttheil seines Werkes beendigen[5].

---

1) An die Mutter 7. 10. 48.
2) An den Vater 9. 12. 48.
3) An den Vater 11. 2. 49.
4) An den Vater 8. 3. 49.
5) An den Vater 4. 5. 49.

Aber Marcus lehnte jetzt den Verlag des Werkes wegen der obwaltenden Verhältnisse, für die eine Besserung in absehbarer Zeit auch nicht in Aussicht stand, definitiv ab. Ebenso wenig ließen sich zwei andere Buchhändler, an die sich Ritschl wandte, als Verleger gewinnen. So entschloß er sich, das Anerbieten seines Vaters anzunehmen, der ihm zum Druck des Buches die nöthige Summe bereitwillig vorstrecken wollte und zur baldigen Veröffentlichung auch deshalb rieth, weil nach seiner Meinung bei der herrschenden Ebbe in der theologischen Literatur ein größeres Werk leicht mehr Aufmerksamkeit erregen möchte, als in den Zeiten der Fluth[1]). Der Druck begann also im Juni und wurde zunächst schnell gefördert. Ritschl hatte die Freude, im Juli seinem Vater, der ihn mit der Mutter in Bonn besuchte, eine Reihe fertiger Bogen vorzulegen und damit seine Zufriedenheit zu erwerben[2]). Der letzte Abschnitt des Buches über die Verfassung nach dem Montanismus wurde endlich am 3. October fertig[3]). Ritschl hat diesen schließlich, da, wie er sagte, die Freude über das Fertige die Lust am Vollenden des Unfertigen natürlich lähme, ziemlich schnell erledigt. Er scherzt darüber, daß man den Epigonen auch noch etwas zu forschen übrig lassen müsse. Daher studire er jetzt auf geistreiche Perspectiven in die folgende über seine nächste Aufgabe hinausgehende Zeit, deren Auseinandersetzung man natürlich nicht von ihm verlangen könne. „Jene Rattenschwänze," meint er[4]), „werden aber für andere hoffentlich viel Reiz haben, entweder sie zu expliciren oder sie zu widerlegen."

Die Entstehung der altkatholischen Kirche wurde im November 1849 der Öffentlichkeit übergeben. Das Buch war in 500 Exemplaren gedruckt und erschien mit der Jahreszahl 1850 unter dem Verlagsvermerk: Bonn bei A. Marcus. Marcus hatte jedoch, da Ritschl selbst die Druckkosten trug, deren Betrag ihm sein Vater nicht als Vorschuß, sondern zu Weihnachten 1849 als „väterliches Honorar" für sein Buch überwies, nur die Commission unter den üblichen Bedingungen übernommen, ohne aber dieses geschäftliche Verhältnis zu dem befreundeten Verfasser auf dem Titel anzugeben[5]).

„Die Entstehung der altkatholischen Kirche" stellt im Wesentlichen die

1) Der Vater an R. 18. 5. 49.

2) An den Vater 28. 9. 49.

3) An den Vater 14. 10. 49.

4) An den Vater 28. 9. 49.

5) Die Angabe von Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte III, 1, S. 244, daß Ritschl die vorräthigen Exemplare der ersten Auflage seines Werkes später selbst aufgekauft habe, ist, wie die obige Darstellung zeigt, aus der Luft gegriffen.

innere Geschichte der christlichen Kirche in den beiden ersten Jahrhunderten dar. Indem Ritschl sich auf die Behandlung dieses Themas hingewiesen sah, knüpfte er an die theologische Forschung der letzten Jahre an, die sich mit großer Lebendigkeit der Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters zugewandt habe (S. 1). Aber diese Untersuchungen leisteten seinen Ansprüchen an die geschichtliche Erkenntnis nicht Genüge. „Wenn die Meister der kirchengeschichtlichen Forschung den Anfänger im Stich lassen," bemerkt er[1], „so muß derselbe schon selbständig seinen Weg durch das dunkele Gebiet der zwei ersten christlichen Jahrhunderte suchen." Die Schwierigkeiten seiner Aufgabe schienen ihm „nicht einfacher und gewöhnlicher Art, sondern gewissermaßen potenzirt" zu sein. Denn um eine Anzahl der vorhandenen Quellenschriften, „von denen es im Allgemeinen klar ist, daß sie dem Jahrhundert von der Zerstörung Jerusalems bis auf die Zeit des Irenäus angehören", deren Ursprung und Zeitbestimmung aber zweifelhaft ist, für die Geschichtsforschung zu verwerthen, „bedarf es literargeschichtlicher Untersuchungen, und bei diesen ist es nicht zu umgehen, daß die Gesammtanschauung der Periode, welche erst hypothetisch aus der Analyse der einzelnen Schriften hervorgehen soll, vielmehr schon als Basis der Untersuchung derselben sich geltend macht". Diese Verhältnisse widerlegen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte die Annahme einer voraussetzungslosen Geschichtschreibung, die Ritschl aber mit W. v. Humboldt auch überhaupt für unmöglich hält. Dagegen findet er aus dem Cirkel, in welchem die Totalanschauung einer dunkeln Periode und die Erforschung des geschichtlichen Orts ihrer Quellen sich gegenseitig bedingen, den Ausweg in dem Verfahren, daß man das streitige Zeitalter oder die einzelnen ihm angehörenden Schriften nicht isolirt, sondern im Zusammenhang mit der vorausgehenden und der folgenden Epoche betrachte. Ferner ist ein andrer Fehler zu vermeiden, der im Gefolge der Tendenzkritik leicht begangen werden kann. So richtig die Forderung ist, sich nicht mit einem negativen Urtheil über die Echtheit einer kanonischen Schrift zu begnügen, sondern auch den historischen Ort, welchem sie wahrscheinlich angehört, zu bestimmen, so unerläßlich ist als Vorarbeit dieser positiven Aufgabe und der weiteren Verwerthung ihrer Resultate die allseitige Durchforschung der dem zweiten Jahrhundert zweifellos angehörigen Schriften.

Gemäß dem zuerst aufgestellten methodischen Grundsatze gestaltet sich die Fassung der vorliegenden Aufgabe. „Die Richtungen und Verhältnisse im apostolischen Zeitalter sind die nothwendige Voraussetzung, aus welcher die bis jetzt dunkle Entwicklung des zweiten Jahrhunderts hervor-

1) Vorrede S. V.

gegangen sein muß, und die Gestalt der altkatholischen Kirche am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts ist das Resultat derselben." Demgemäß bestimmt sich die Aufgabe näher als „die Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche aus dem Urchristenthum", zu deren Erforschung denn auch die um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts nachweisbare Gestalt des katholischen Christenthums eine Reihe von Gesichtspunkten darbietet. Die Untersuchung soll „einmal eine Lücke der Dogmengeschichte ausfüllen, dann aber auch eine Schuld der protestantischen Geschichtsforschung abtragen". Denn indem die Reformation die Behauptung der römisch-katholischen Kirche, daß ihre wesentlichen Formen von Christus und den Aposteln festgesetzt seien, als unhistorisch zurückwies, erwuchs für die protestantische Theologie die noch nicht erfüllte wissenschaftliche Pflicht, „die von dem ursprünglichen Sinn des Evangeliums und von den Formen der apostolischen Lehre und Einrichtungen abweichende Gestalt der katholischen Religionsanschauung und Verfassung auf historischem Wege zu begreifen". Insofern kommt es darauf an, „das Verhältnis der Verfassung und der dogmatischen Grundanschauung im Katholicismus" zu erkennen, während man bisher „die von den apostolischen Lehrtypen principmäßig verschiedene dogmatische Grundanschauung der altkatholischen Kirche entweder ganz übersehen" oder in Abhängigkeit von der katholischen Episkopalverfassung gestellt hat.

Die Richtigkeit dieses Urtheils wird in der nun folgenden Besprechung der wichtigsten Literatur über die Geschichte des 2. Jahrhunderts bewiesen und veranschaulicht. Diese Ausführungen enthalten vor allem den Widerspruch gegen die weitverbreitete Ansicht, daß der Übergang des Christenthums in seine katholische Form im Vergleich mit dem Urchristenthum durch „die mechanische Kategorie eines Falles" zu erklären sei. Denn die Voraussetzung dieses Urtheils ist irrig, daß schon während des apostolischen Zeitalters die paulinische Lehre in ihrer Reinheit zur allgemeinen Herrschaft gekommen sei. Andererseits ist auch das von Schwegler in seinem nachapostolischen Zeitalter entworfene Bild dieser Zeit in vielen wesentlichen Punkten verfehlt. Im Widerspruch mit der hier entwickelten Auffassung, daß die Versöhnung der beiden entgegengesetzten Richtungen des ältesten Christenthums auf der Basis des Judenchristenthums zu Stande gekommen sei, folgt Ritschl einer Andeutung Georgiis[1]), wonach die Entwicklung des nachapostolischen Christenthums im Wesentlichen vielmehr auf das paulinische Princip zurückzuführen ist. Bei Schwegler vermißt er vor allem „eine scharfe Bestimmung jeder einzelnen der beiden streiten-

1) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, 1842, S. 916.

den Richtungen", und die „genaue Nachweisung des ihnen gemeinsamen Bodens, wodurch die schließliche Versöhnung der Gegensätze allein möglich werde". Auch in ihren weiteren Theilen verläuft Ritschls eigene Darstellung unter stetiger, meist polemischer Auseinandersetzung mit Schwegler, indem sie in ihrem ersten Buche die Entwicklung der christlichen Grundanschauung und in dem zweiten die der Gemeinde- und Kirchenverfassung verfolgt.

Die Wirksamkeit Christi ist der gemeinsame Boden der beiden Richtungen des apostolischen Zeitalters, der judenchristlichen und der paulinischen. Aus der Darstellung bei Matthäus ergiebt sich, daß Jesus, indem er das mosaische Gesetz vervollkommnen wollte, nicht ein inneres geistiges Verhalten zu diesem forderte, sondern es im Gegensatz zu der pharisäischen Auslegung „auf die Normirung der Gesinnung" erweiterte. Er hielt es für möglich, daß die Menschen das Gesetz erfüllen könnten, in seinem Bewußtsein traten „die beiden Pole, zwischen denen eine entwickeltere Anschauung des christlichen Lebens sich bewegt, Gnade und Gesetz", noch nicht auseinander, und er hat die einzelnen Postulate der vollkommenen Gerechtigkeit noch nicht unter ein Princip gestellt. Aus diesem Verhalten gegen das gesammte mosaische Gesetz erklärt sich auch die Beschränkung seiner Wirksamkeit auf die Juden. Dennoch ist das ursprüngliche Christenthum nicht mit Schwegler als eine blos innerjüdische Erscheinung aufzufassen. Denn Christus hat als Sohn Gottes die vollendete Gerechtigkeit, welche er als Bedingung des Eintritts in das himmlische Reich forderte, selbst dargestellt und ist so „der lebendige Mittelpunkt des Lebensgebiets, zu welchem seine Lehre hinzuführen bestimmt ist". Indem sich hierauf der neben die Pflicht der Gesetzeserfüllung tretende Glaube als das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum himmlischen Reiche richtet, greift in dem geschichtlichen Bilde Jesu die Thatsache weiter als die Lehre. „Der wirkliche Jesus ist nur der, welcher mit seiner Lehre von dem vollendeten Gesetze sich innerhalb der Grenzen seines Volks bewegt und mit seiner Persönlichkeit doch factisch einen neuen Mittelpunkt schafft, ohne durch reflexionsmäßige Analyse seines neuen Verhältnisses zu Gott, in welcher Form man sich dieselbe auch denken möge, die Denkweise seiner Volksgenossen zu verletzen und dieselben von sich zurückzustoßen." (S. 48.)

Indem nun Paulus und die Urapostel in entgegengesetzter Weise an diese Wirksamkeit Christi anknüpften, stimmten sie doch mit einander in der Beurtheilung des Heidenthums, in dem aus dem Alten Testament stammenden Gottesbegriff, in der Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung, in den Vorstellungen ihrer Zeit über Engel und Dämonen, in der Idee von dem Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* und des *αἰὼν μέλλων* und

in den eschatologischen Vorstellungen überein. In dieser „neutralen Basis der paulinischen Lehre" zeigt sich nicht nur eine Gemeinschaft beider Theile in der Lehre, sondern auch in der wesentlichsten, durch Jesus selbst angeregten Gemüthsstimmung. Aber da Paulus das Unvermögen des Gesetzes zur Seligkeit zu führen erkannte und durch eine formelle Kritik des Gesetzesbegriffs überhaupt allgemein bestätigt sah, trat er in Opposition gegen das mosaische Gesetz und gelangte zur Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Obgleich er nun auf historischem Wege das ältere und höhere Recht der Gnade nachweist (Röm. 4, 3—5), läßt er doch durch das stellvertretende Leiden Christi (Gal. 3, 13; 2. Cor. 5, 21; Röm. 3, 25) die göttliche Gerechtigkeit ihre Befriedigung und die Sündenvergebung ihre negative Voraussetzung finden, überschreitet dann aber diese der innern Nothwendigkeit ermangelnde Auffassung, indem er Röm. 6 eine mystisch intuitive Versöhnungslehre aufstellt. Da er aber die in dieser enthaltene Antinomie, daß der Tod des Fleisches Christi im eigentlichen, der des Fleisches der Gläubigen im uneigentlichen Sinne verstanden wird, nicht zu lösen vermocht hat, ist er endlich in das Schema der eschatologischen Erwartung wieder eingelenkt. Nun „erscheint der Glaube als etwas vorläufiges, und die Entscheidung des Heils für den Einzelnen wird anstatt in das subjective Verhalten in die objective Wiederkunft Christi und in die Veränderung aller weltlichen Zustände verlegt" (S. 96). So tritt zu dem Glauben, der den Zustand der Gotteskindschaft mit ihren Folgerungen, der Freiheit vom Gesetz und der Aufhebung der nationalen Schranken, begründet, und zu der Liebe, welche als der praktische Kern des neuen Lebens den Glauben voraussetzt, die Hoffnung als ein charakteristischer Zug des christlichen Lebens. In der einen Kraft Christi, aber in gegenseitiger Ergänzung ihrer Glieder bildet die Gemeinde den Organismus der Liebesübung und religiösen Anregung und übt einen vernünftigen, von den ceremoniellen Ansprüchen des mosaischen Gesetzes freien Gottesdienst aus.

Während also Paulus das Christenthum in Continuität und Übereinstimmung mit der göttlichen Verheißung, aber in Gegensatz zu dem mosaischen Gesetze stellte, so behauptete das zuerst von den Uraposteln vertretene Judenchristenthum die Continuität und Übereinstimmung des Christenthums mit dem Gesetze und ließ die Verheißung lediglich an das gesetzliche Verhalten des Menschen gebunden sein. Indem die persönlichen Schüler Jesu, in deren Kreise kein Element seines Wirkens und inneren Lebens verloren ging, in der Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz eine ganz specifische Einwirkung ihres Herrn bewahrten, fand die in dieser Rücksicht dem Paulinismus ganz ebenbürtige judenchristliche Richtung doch

darin ihre Schranke, daß sie den von Christus gewiß gehegten und ausgesprochenen, aber nur aus praktischen Rücksichten noch nicht ausgeführten Plan der Heidenbekehrung vergaß und damit hinter den Aufgaben des Christenthums zurückblieb. Selbst die nachgiebigste Stellung, welche man gegen die Heidenmission des Paulus einnahm, war mit einer Halbheit behaftet, welche sich durch die endlich eingetretene Ausscheidung der Partei aus der Kirche rächte. Andererseits erdrückte bei der Verzögerung der Parusie Christi das Gewicht der blos jüdischen Lebensformen die Spannung der Hoffnung auf Jesus und den Antrieb zur vollen Gerechtigkeit. Denn während Paulus gegen einen ähnlichen Verlauf der Entwicklung auf seinem Gebiete durch seine dogmatische Production ein Gegengewicht geschaffen hatte, sind die gleichartigen Leistungen des Judenchristenthums einmal durch die unvermeidliche Rückwirkung des Paulinismus und der antijüdischen Gnosis bedingt und andererseits nur soweit zur Geltung gekommen, daß jenes vor der fortgeschrittenen Bildung überhaupt bestehen konnte.

Über die persönliche Haltung und Lebensweise der Jünger Jesu, zumal über ihre Stellung zu den Juden, gewähren die dürftigen Überlieferungen keine sichere Kunde. Indessen geht aus den reichlicheren Nachrichten über die Geschichte des Verhältnisses der Judenchristen zu dem Paulinismus hervor, daß zwar nicht die nach Act. 15 auf dem s. g. Apostelconvent gehaltenen Reden, wohl aber das dort mitgetheilte Decret, welches die Heidenchristen auf die Beobachtung der für die Proselyten des Thores geltenden Gebote verpflichtete, dem Standpunkt der Urapostel angemessen war. Dennoch ergiebt sich aus dem Widerspruch des Galaterbriefs mit dem Bericht der Apostelgeschichte, daß das Decret erst später ohne Mitwirkung des Paulus von Jacobus und der jerusalemischen Gemeinde erlassen worden und wahrscheinlich die Veranlassung gewesen ist, daß Petrus den eine Zeit lang unterhaltenen Speiseverkehr mit den Heidenchristen zu Antiochien abgebrochen und diese nun umgekehrt zu der Beobachtung der jüdischen Speisegebräuche genöthigt hat. Während aber der antiochenische Streit zwischen Paulus und Petrus und die Erlassung des Aposteldecrets vermuthlich weder den Gegensatz der paulinischen und judenchristlichen Richtung erweitert, noch einen dauernden Bruch zwischen Paulus und den Urapostelu herbeigeführt hat, ist ihm doch später in Galatien eine strenge judenchristliche Partei entgegengetreten, welche seinen Apostolat bekämpfte und die volle Unterwerfung der Heidenchristen unter das mosaische Gesetz verlangte. Daneben ist das mildere Judenchristenthum durch die johanneische Apokalypse vertreten, aber der gegen die paulinische Rechtfertigungslehre polemisirende Jacobusbrief nach allen Seiten hin ein

Räthsel, so daß die Frage über seine Echtheit und seinen historischen Ort nur gewaltsam gelöst werden könnte.

Für die Kenntnis des nachapostolischen Judenchristenthums benutzte Ritschl nach dem Vorgang Baurs als Quelle namentlich die pseudoclementinische Literatur, der er im Anschluß an Hilgenfeld eingehende literar-kritische Untersuchungen widmete. Auf deren Grunde führt die Erörterung über die Lehrbegriffe der clementinischen Recognitionen und Homilien zu dem Ergebnis, daß, indem beide der milderen Richtung angehören, jene sich lediglich ablehnend gegen die Gnosis verhalten, diese aber ein gnostisches Judenchristenthum repräsentiren, welches, im Wesentlichen auf praktische Ziele gerichtet, eine nur der haeretischen Gnosis entgegengesetzte Tendenz behauptet. Nachdem nun das strenge Judenchristenthum schon durch die Folgen des Aufstandes Barkochbas in seiner Kraft gebrochen und zur Zeit Justins bereits als Secte aus dem Verbande der Kirche ausgeschieden war, ist die mildere Richtung, welche durch die Fälschungen der Pseudoclementinen vergeblich in Rom die herrschende Stellung zu gewinnen versuchte, wahrscheinlich auf Veranlassung des laodicenischen Passahstreits erst um 170 aus der Kirche ausgeschlossen worden. Dieses Schicksal bezeugt Irenäus um 185 als bereits erfolgte Thatsache.

Indem so das Judenchristenthum auf die Entstehung der altkatholischen Kirche ohne Einwirkung geblieben ist, kann nur der Paulinismus als die Grundlage gelten, auf welcher die Neubildung des Katholicismus zu Stande gekommen ist. Dabei hat die paulinische Richtung unter dem Bedürfnis nach einer allgemein gültigen unmittelbaren Lebensnorm eine von ihrem ursprünglichen Gepräge sehr abweichende Gestalt gewonnen. Die näheren Gründe dieses Umschlags sind der unpopuläre Charakter der paulinischen Lehre, die Möglichkeit ihres antinomistischen Misbrauchs und die Einwirkung der evangelischen Tradition. Wie die Denkmäler der sich entwickelnden paulinischen Richtung, der Hebräerbrief und die Schriften der Mehrzahl der apostolischen Väter zeigen, verlor man, bald unter ausdrücklicher Verwerfung des jüdischen Anspruchs auf ein Bundesverhältnis mit Gott, bald ohne jede Rücksicht auf Judenthum und Judenchristenthum, die paulinische Grundformel und bestimmte als Wesen des Christenthums die sittliche Gesetzgebung, indem man sich die evangelische Tradition nur in modificirter Gestalt aneignete. So bestimmte das Lucasevangelium die Lehre Jesu als ein neues Gesetz. Dann brachte Justin der Märtyrer, welcher alle diese Elemente der späteren paulinischen Anschauung zusammenfaßte, das Verhältnis des Christenthums zum mosaischen Gesetz vorläufig auf den Ausdruck, welcher für die katholische Kirche der

normale wurde und blieb. Als Complex von Geboten ist in seiner Auffassung das neue Gesetz Christi dem mosaischen gleichartig, es unterscheidet sich aber dadurch, daß es die ceremoniellen Theile des alten Gesetzes nicht umfaßt. Andererseits hat Justin die in der paulinischen Richtung schon früher vertretene Gnosis, d. h. die allegorische Methode der alttestamentlichen Schrifterklärung, auf die Person Christi hingelenkt und dadurch das andere Moment der katholischen Grundanschauung, die regula fidei, angebahnt.

So nimmt Justin als der wissenschaftliche Vertreter des Paulinismus seiner Zeit in der Geschichte des ältesten Christenthums die entscheidende Übergangsstellung ein. Ihm folgen im Wesentlichen die Repräsentanten der altkatholischen Kirche, Irenäus, Tertullian, Clemens, Origenes. Bei Irenäus geht aus der gesetzlichen Anschauung der altkatholische Indeterminismus als Consequenz hervor. Tertullian nivellirte den Unterschied der Urapostel und des Paulus und faßte auch diesen als Vertreter der Gesetzesgerechtigkeit. Clemens behauptete die wesentliche Identität der beiden Testamente, indem er die Herkunft des mosaischen Gesetzes vom Logos behauptete und die Vorstellung von der durch diesen bewirkten Inspiration der alttestamentlichen Propheten zum consequenten Abschluß brachte. Origenes endlich schrieb außer den sittlichen Vorschriften des mosaischen Gesetzes auch noch dem Zehntengesetz unmittelbare Gültigkeit zu, er hob durch seine allegorische Methode den wesentlichen Unterschied des alten und neuen Gesetzes auf und knüpfte unter Anerkennung der Willensfreiheit die Gerechtigkeit an das Verdienst der Werke.

So bedrohte der zunehmende Einfluß des Alten Testaments auf Denkart und Cultus die Originalität des Christenthums. Aber dem völligen Eindringen des Judenthums leistete einerseits der Begriff von der sacramentalen Gnade, andererseits die Glaubensregel ein bleibendes Gegengewicht. Diese ist das Resultat einer theoretischen Controverse, sie hatte ihren Ursprung in der dogmatischen Production, welche die christlichen Glaubensartikel gegen Heidenthum, Judenthum und Haeresie feststellen mußte. Während die griechische und die jüdische Religion durch das Auftreten der Philosophie und Theologie aufgelöst worden waren, hat das Christenthum von Anfang an das theologische Element nicht nur ertragen, sondern seiner auch zur Reinigung und Erhaltung bedurft. Die Glaubensregel, welche als apostolische Überlieferung zunächst in unbefangener Weise zur Abwehr der Gnosis des 2. Jahrhunderts gedient hat und in dem der römischen Gemeinde angehörenden apostolischen Symbolum zum Abschluß gekommen ist, wurde dann selbst auf die Apostel zurückgeführt und an die Bischöfe als bestimmte amtliche Personen geknüpft.

An diesem Punkte hängt die kirchliche Verfassung mit der altkatholischen Anschauung vom Christenthum zusammen. Insofern die Überlieferung der Glaubensregel an das bischöfliche Amt gebunden ist, hat die Verfassung der Kirche selbst dogmatische Bedeutung und ist ein wesentliches Moment der altkatholischen Gestalt des Christenthums. Ihre Entstehung und Entwicklung zu verfolgen, ist die Aufgabe des zweiten Buchs der Entstehung der altkatholischen Kirche. Die ersten Beamten, welche die Apostel, wenn sie eine Gemeinde gegründet hatten und wieder verließen, zur Fortsetzung ihrer Arbeit einsetzten, und deren Succession sie regelten, waren, wie Ritschl mit Rothe annimmt, Gemeinde- und nicht Kirchenbeamte. In einer den Umständen angemessenen Anlehnung an das Vorbild der Synagoge besaßen die ursprünglichen Christengemeinden eine demokratische Form und damit die Autonomie bei der Einsetzung der Beamten, welchen man sich aus sittlicher, noch nicht aus dogmatischer Nothwendigkeit unterordnete. Bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts bezeichneten die Worte ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος die Träger desselben Amts, deren mehrere in einer Gemeinde waren. Neben ihnen standen als die andere Klasse der Gemeindebeamten die διάκονοι. Die über den Presbytern erhabene Stellung eines Bischofs, unter dessen Obliegenheiten aber noch das Lehrgeschäft fehlte, bezeugen die in der syrischen Recension enthaltenen drei echten Briefe des Ignatius. Aber auf dieser Stufe muß der Bischof nur der erste unter seinesgleichen gewesen sein.

Ein Fortschritt in der inneren Entwicklung des Episkopats war seine Erhebung zum Kirchenamt. Diese Stellung wird in der Behauptung der apostolischen Succession erreicht, durch welche man die kirchliche Überlieferung der apostolischen Lehre sicher stellte. Nach Irenäus und Tertullian besteht die Kirche in der Gesammtheit der mit der apostolischen Lehre übereinstimmenden Bischöfe der einzelnen Gemeinden. Dieser Standpunkt, der aber gleichzeitig in Alexandria noch nicht erreicht war, ist nicht von der Stellung herzuleiten, welche Jacobus der Gerechte in Jerusalem einnahm, sondern lag in der Consequenz der ganzen gesetzlichen Richtung des aus dem Paulinismus hervorgehenden Katholicismus. Gegenüber der Gnosis gewann er leicht die allgemeine Anerkennung in der Kirche. Dagegen mußte er sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts durch eine andere tiefeingreifende Krisis hindurchwinden, deren Abschluß erst in der Mitte des 3. Jahrhunderts vorläufig erreicht wurde. Die neue Prophetie des Montanismus hatte nicht nur wie die Gnosis Anknüpfungspunkte, sondern tiefere Wurzeln in der Kirche selbst. Sie steht mit ihrer ekstatischen Form in Continuität mit der bei allen bisherigen Hauptrichtungen des

Christenthums nachweisbaren und anerkannten Prophetie, sie erkennt das katholische Dogma ausdrücklich an und will die apostolische Lehrtradition durch ihre eigne parakletische Offenbarung nur bestätigt wissen. Sie nimmt an den in der Kirche herrschenden Vorstellungen und ihren Wandlungen Theil. So findet sie ihre Bethätigung nicht in der Lehre, sondern auf dem Gebiet der christlichen Sitte. Hier tritt der Montanismus reactionär für die Aufrechterhaltung oder Durchführung bestehender oder abhanden kommender alter Grundsätze und Gebräuche ein. Dadurch unterscheidet er sich aber von der Kirche nur quantitativ. Seine specifische Eigenthümlichkeit zeigt er dagegen in der Verwerfung der von der Kirche für manche Sünden zugelassenen zweiten Buße und in dem Anspruch seiner Propheten auf die Schlüsselgewalt. Darin collidirte er mit der Partei der Bischöfe, die eben dasselbe Recht sich selbst beilegten. Beides war eine Neuerung, da man beiderseits das alte Recht der Gemeinde bei der Aufnahme Gefallener mitzuwirken außer Geltung setzte.

Indem nun der Montanismus in dem Kampfe unterlag, mußte die Aristokratie der persönlichen Begabung vor der des Amtes weichen, welche die Heiligkeit der Kirche auf ihren sacramentalen Charakter, aber nicht auf den gesetzlichen Charakter ihrer Mitglieder begründen wollte. Da der Gegensatz zwischen der montanistischen und der episkopalen Partei ganz anders, als der Kampf mit dem Gnosticismus, die innersten religiösen Kräfte in Bewegung und Gährung versetzte, war das Auftreten des Montanismus der Hauptscheidepunkt der altkirchlichen Verfassungsgeschichte. Nun haben die unechten sieben ignatianischen Briefe, welche zuerst die neuen Grundsätze über den Episkopat gegen den Montanismus theoretisch rechtfertigten, noch nicht alle Reste der ursprünglichen Verfassung und gottesdienstlichen Praxis außer Geltung gesetzt. Dann aber hat Cyprian seine bischöfliche Würde gegenüber der Opposition der Presbyter und Märtyrer von Karthago, in der die letzten Nachwirkungen der Autonomie der Gemeinde zu erkennen sind, mit Erfolg aufrecht erhalten. Er sieht in den Bischöfen, die als Nachfolger der Apostel die Schlüsselgewalt nun unbestritten ausüben, die Träger des heiligen Geistes. Andererseits macht er ihren Amtscharakter von persönlichen Eigenschaften der Träger des Amtes abhängig. Wie er so die beiden principiell unvereinbaren Gedanken, deren Widerspruch der Keim des donatistischen Kampfes ist, unbedenklich neben einander vertritt, so beweist seine Theorie von der Einheit der Kirche dieselbe „unbefangene Zweideutigkeit“. Die hier mit dem Episkopalsystem verflochtene Papstidee trat jetzt nur erst höchstens als ein Anspruch an die Zukunft, aber doch auch als Beweis

eines Bedürfnisses ans Licht, welches in dem einmal eingeschlagenen Wege der Kirchenbildung gegründet war. Indem das Synodalsystem sich öffentlich als Träger der Kirche entwickelte, schritt die Bedeutung des römischen Episkopats im Stillen fort, bis er seit dem Concil von Chalcedon als die eigentliche Stütze für jenes selbst sich geltend machte. Während so Cyprian die Keime von Gedanken verräth, welche neben der öffentlichen Anerkennung des Gewordenen halb bewußt, halb unbewußt auf die Bildung neuer, über die gegenwärtigen hinausgreifender Formen hinwirken sollten, stellen die apostolischen Constitutionen, die sich aufs engste an seine Ansichten anschließen, die leitenden Grundsätze der Kirchenverfassung ihrer Zeit in voller Abrundung und den Episkopat als entstanden und fertig dar. Indem sie den Bischof auf Grund seiner Schlüsselgewalt als Stellvertreter Christi, König und Propheten bezeichnen, lassen sie das allgemeine Priesterthum von dem der Beamten, die ursprünglich nur Repräsentanten der Gemeinde waren, ganz absorbirt und verdrängt erscheinen. Mit diesem Punkt ist das Ziel der Darstellung erreicht. In einem Anhang giebt Ritschl endlich noch eine Untersuchung über den Brief des Polykarp an die Philipper, in welchem er zur Ergänzung seiner Ansicht über die ignatianische Frage Interpolationen nachzuweisen sucht.

Ritschl war sich bewußt, in seinem Werke über die altkatholische Kirche an verschiedenen Punkten seine Abweichung von der Tübinger Schule zum Ausdruck zu bringen. Aber während er Schwegler häufig zu bestreiten Gelegenheit hatte, fand sein Widerspruch gegen Baur seltener directen Ausdruck. Außer den schon früher zur Sprache gebrachten Differenzen über die Frage nach der Echtheit einiger neutestamentlicher Schriften (s. o. S. 125 f.) und anderen Einzelheiten kommt wesentlich nur die gegen Baur gerichtete principielle Bemerkung der Vorrede (S. VI) in Betracht, daß die historische Kritik „eine freie Kunst ist, die keinen dogmatischen Zwecken, seien es conservative oder negative, dienstbar gemacht werden darf" (s. o. S. 129). Insofern trifft nach Ritschls Ansicht die von Baur im Princip geforderte, aber nicht immer geübte Voraussetzungslosigkeit nur auf die Kritik zu, während sie auf die Geschichtschreibung selbst, zu der sich die Kritik doch nur als ein Mittel verhält, keine Anwendung findet (S. 2 s. o. S. 155). Der mit dieser Auffassung zusammenhängende allgemeine Gegensatz gegen Baur und Schwegler zeigt sich aber vor allem in der Durchführung des Grundgedankens der ganzen Untersuchung, daß die Entstehung des Katholicismus nicht auf eine judenchristliche Grundlage, wie Schwegler behauptet hatte, und nicht auf das Gleichgewicht paulinischer und judenchristlicher Ein-

wirkungen, wie Baur später meinte[1]), sondern lediglich auf eine paulinische Grundlage zurückzuführen sei.

Indem Ritschl diese Auffassung durchzuführen suchte, zeigt er sich jedoch bei aller Verschiedenheit seiner Ergebnisse im Einzelnen und im Ganzen dennoch von der durch Baur gegebenen Fragestellung abhängig, welche neben den beiden Gliedern jenes Gegensatzes keine dritte Möglichkeit der Erklärung zuließ. Daß Ritschl ferner die Lösung seiner Aufgabe wesentlich unter den dogmengeschichtlichen (vgl. bes. S. 326) und literarkritischen Gesichtspunkt stellte, darin folgte er auch wieder dem Vorgange der Tübinger Schule, welcher von ihren Hegelschen Voraussetzungen aus diese Betrachtung der Sache am nächsten lag. Aber er gewann von da aus doch den Übergang dazu, den praktischen Charakter der christlichen Grundanschauung als einer allgemeinen Lebensnorm zu betonen, eine Betrachtung, welcher Baur selbst später zustimmte[2]), deren volle Consequenz aber erst von späteren Forschern in einer gleichmäßigen Berücksichtigung aller Seiten des altchristlichen Lebens hat erreicht werden können. Außerdem hat Ritschl einem zutreffenden, wenn auch meist einseitig durchgeführten Grundsatz der Tübinger Schule eine weitreichende neue Seite abgewonnen. Indem er nämlich die durchaus der Verallgemeinerung fähige Forderung ausspricht, daß die katholische Legende von der Gründung der Kirche nicht nur negativ zu widerlegen, sondern ihr ein positives, historisch begründetes Urtheil über die Eigenart des ältesten Christenthums entgegenzustellen sei (S. 4, s. o. S. 165), hat er den in der s. g. Tendenzkritik enthaltenen richtigen Gedanken auf einen großen geschichtlichen Zusammenhang folgerecht angewandt. Diese fruchtbare Betrachtung schließt, richtig geübt, ebenso die schematische Hegelsche Geschichtsbetrachtung aus, als sie die später oft mit Nachdruck von Ritschl geltend gemachte Forderung im Keim enthält, daß in den verschiedenen productiven Zeitaltern der Kirche nie einzelne Stücke des Christenthums, sondern dieses ganz, nur unter der Herrschaft wechselnder leitender Gedanken, lebendig gewesen sei.

Die Nachwirkungen der Hegelschen Geschichtsauffassung sind in Ritschls altkatholischer Kirche nur mittelbar noch nachweisbar. Sie reichen so weit wie seine materielle Abhängigkeit von Baur. Eine solche ist z. B. auch vorhanden, wenn er mit diesem Gewicht darauf legt, daß für die Verschiedenheit des altkatholischen von dem apostolischen Christenthum die

1) Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 91 ff.
2) Tübinger Schule, S. 40.

Erklärung aus einem Falle principiell auszuschließen sei (S. 6—9, 604), und wenn er in diesem Interesse bei aller Betonung der einzigartigen Person Jesu seine Lehre daneben als relativ mangelhaft, also nach einem intellectualistischen Gesichtspunkt beurtheilt. Damit hängt zusammen, daß er noch in Anlehnung an Baur den kanonischen Matthäus als den ältesten unserer Evangelisten benutzt. Andererseits hat aber Ritschl aus der Baurschen Geschichtsauffassung die Aufmerksamkeit auf die großen Zusammenhänge der Geschichte überkommen, auf welche zum Theil auch seine späteren wichtigen Entdeckungen über das Verhältnis der Reformation zu der Theologie des Mittelalters und zu den anderen Richtungen ihrer Zeit zurückzuführen sind, und welche ihn jetzt veranlaßte, die Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts nicht isolirt, sondern im Vergleich mit der ihr vorangehenden und der ihr folgenden Epoche zu betrachten (S. 3).

Kapitel VI.

Die Schule der Geduld.

1850—1852.

Die Entstehung der altkatholischen Kirche begründete in weiteren theologischen Kreisen Ritschls wissenschaftlichen Ruf. Es kann nicht die Aufgabe sein, im Einzelnen zu verfolgen, welche Aufnahme das Aufsehen erregende Buch gefunden hat. Nur soweit die verschiedenen Urtheile über dieses Ritschl persönlich berührten, mögen sie hier in Betracht gezogen werden. Auf seines Vaters Wunsch hatte er auch seinen früheren Lehrern Tholuck und Müller Exemplare gesandt. In seiner Antwort [1]) betonte Müller seinen „diametralen Gegensatz" gegen die kritische Schule, der sich Ritschl anschließe, wenn er auch ein heilsames Einlenken zu einer maßvolleren Forschungsweise neben dem wissenschaftlichen Verdienste des Werkes anerkennen wollte. In ähnlichem Sinne, aber auf freundlichere Weise, äußerte sich Tholuck, der jedoch in der Folge, wie Ritschl erfuhr,

---

1) Müller an R. 30. 3. 50.

dem Buche größeren Beifall abgewann. Besondere Freude machte Ritschl[1]) das Urtheil Delitzschs, der im Interesse der Wahrheit dem Werke innerhalb der Tübinger Schule selbst eine epochemachende Bedeutung wünschte[2]). Andere, wie Thilo, Vogt und Bindemann erkannten den Werth des Buchs im Ganzen an, hoben aber ihre Abweichung von der Auffassung des Neuen Testaments hervor. Am meisten Anklang fand Ritschl bei Redepenning, der ihm nach Jahresfrist zugleich bezeugte, daß sein Buch in dem Kreise der Göttinger Theologen als eine der bedeutendsten Erscheinungen der neuesten theologischen Literatur beurtheilt werde. Ähnliche Anerkennung zollten Bunsen, den Ritschl bald darauf bei seinem Vetter kennen lernte, und Hilgenfeld, welcher die Gelegenheit wahrnahm, mit ihm brieflich in freundlichen Verkehr zu treten[3]). Von den Bonner Theologen äußerten sich Dorner und Rothe günstig über den Werth des Werkes, während Bleeks Einwendungen Ritschl dazu veranlaßten, ihm zu bemerken[4]), „daß das Verdienst solcher Schrift nach ihrem Plan und nicht danach zu beurtheilen sei, ob man in der Exegese einer einzelnen Stelle mit einander übereinstimme oder nicht". Hasse vollends machte in freundschaftlicher Auseinandersetzung geltend, die Übersichtlichkeit fehle, und er müsse alles dreimal lesen, ehe er es fasse. Ritschl erwiderte, daß er nicht die Absicht gehabt habe, seinen Stoff für alle Zeiten abschließend zu behandeln, wie das bei einem durch keine Parteicontroversen berührten Gegenstand aus dem Mittelalter möglich sei, aber nicht bei dem zweiten christlichen Jahrhundert. Besonders empfindlich über die gegen ihn gerichtete Polemik Ritschls war Neander.

Baur[5]) endlich, welchem Ritschl, da er meinte, bei ihm doch nur Widerspruch zu finden, auch nur widerstrebend auf den dringenden Rath seines Vaters das Buch geschenkt hatte, hob zwar begreiflicher Weise seinen Gegensatz gegen viele Auseinandersetzungen hervor und bedauerte die häufige, nicht immer billige Polemik gegen Schwegler, faßte aber sein Gesammturtheil folgendermaßen zusammen: „Ich werde mich mit Ihrem mich sehr anziehenden Buch noch vielfach beschäftigen und den reichen Stoff, welchen es darbietet, aufs beste zu benutzen suchen. Nach dem ganzen

---

1) An die Mutter 19. 7. 50.

2) In Rudelbachs Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, 1850, S. 485.

3) Hilgenfeld an R. 9. 12. 49.

4) An den Vater 18. 12. 49.

5) Baur an R. 20. 12. 50.

Eindruck, welchen es schon bei dem ersten Durchlesen auf mich gemacht hat, kann ich Ihnen nur dazu Glück wünschen, ein so selbständiges, von so gründlichen und umfassenden Studien zeugendes Werk schon jetzt vollendet zu haben. Schreiten Sie auf der so rühmlich betretenen Bahn, für die Sie einen so schönen Beruf haben, mit dem besten Erfolg fort, und lassen Sie mich bald hören, daß Ihnen Ihr Werk auch für Ihre äußere Stellung so förderlich geworden ist, wie ich von Herzen wünsche." Durch dieses unerwartet freundliche und in gewisser Weise beschämende Entgegenkommen Baurs wurde zu Ritschls großer Freude das Verhältnis zu diesem Manne in seiner früheren Herzlichkeit zunächst vollkommen wieder hergestellt. Ritschl erfüllte es mit einem berechtigten Stolz, daß er, „was wohl noch keinem passirt ist", Baurs Gunst gerade durch seinen Widerspruch gegen ihn wiedergewonnen habe[1]), und ein andermal berichtete er[2]) mit augenscheinlichem Vergnügen eine ihm zu Ohren gekommene Äußerung von Baurs Tochter, er sei zwar ein Apostat, aber ihr Vater sei ihm doch wohl gesonnen. — Die ersten Nachbestellungen auf die altkatholische Kirche, welche bald einliefen, kamen zu Ritschls Belustigung meist aus rein katholischen Orten, wie Wien, Würzburg, Aschaffenburg, Freiburg, wo man aus dem Titel und dem Bonner Ursprung wahrscheinlich auf einen katholischen Verfasser schloß[3]).

Was Baur Ritschl gewünscht hatte, daß er bald befördert werden möchte, lag ihm selbst natürlich besonders am Herzen, und seine Leistungen gewährten ihm jetzt einen gewissen Anspruch darauf. Als Ritschl sich habilitirte, hatte er gemeint, er werde wohl nicht länger als drei Jahre auf die Professur warten müssen. Als dann einmal im Jahre 1848 eine Zeitungsannonce zur Concurrenz um eine außerordentliche Professur in Zürich mit 800 Franc Gehalt aufforderte, dachte er vorübergehend daran sich dazu zu melden, unterließ es aber, da er meinte, daß man nicht so leicht aus der Schweiz wieder herauskomme, und da er hoffte, daß die Bonner Facultät ihm ihre Fürsprache gewähren werde, wenn er sein neues Buch geschrieben habe und sich um Beförderung bewerbe[4]). Diese Absicht führte er aus, als der erste Theil der altkatholischen Kirche gedruckt war, indem er ihn separat und mit einem vorläufigen Titel versehen dem Ministerium zugleich mit einem vom 25. September 1849 da-

1) An den Vater 12. 3. 51.
2) An den Vater 30. 10. 52.
3) An den Vater 12. 12. 49; 28. 2. 50.
4) An die Mutter 16. 1. 48.

tirten Beförderungsgesuch durch Vermittlung des damaligen Rectors Löbell einreichte. Die Facultät bat er zwei Tage später unter Mittheilung dieses Schreibens, seinerzeit ein Fürwort für ihn einzulegen, da er auf die Geneigtheit Rothes und Dorners seinen Wunsch zu unterstützen aus ihren persönlichen Äußerungen mit Sicherheit meinte schließen zu dürfen. Bleek allerdings wunderte sich, daß Ritschl sich direct um seine Beförderung bewerbe, obgleich auch er von diesem früher in Kenntnis von seiner Absicht gesetzt worden war[1]).

Daß Ritschl die ganze Angelegenheit mit Eile betrieb, geschah auf den Rath seines Vaters auch aus Rücksicht darauf, daß der Minister noch freie Hand hatte, Privatdocenten zu befördern, während man doch der Neuerung entgegensah, daß die kirchlichen Behörden bald einen Einfluß auf die Ergänzung der theologischen Facultäten gewinnen und diesen möglicher Weise weniger auf Grund solider theologischer Wissenschaft, als eines dogmatischen Systems ausüben würden[2]). Obgleich sich nun auch der Decernent für Universitätsangelegenheiten im Ministerium, Geheimrath Johannes Schulze, für die Beförderung interessirte, so gab doch den Ausschlag gegen diese, das vom Minister durch das Curatorium eingeforderte und von Dorner entworfene Gutachten der Bonner Facultät. Dieses vom 12. December 1849 datirte Schreiben hob den Fortschritt hervor, welchen Ritschls neues Buch im Vergleich mit seinem früheren Standpunkt und den ihm entsprechenden Veröffentlichungen bezeichne. Es rühmt die wachsende Selbständigkeit, in der er der Gewaltsamkeit der Tübinger kritischen Operationen an manchem Orte mit Glück entgegentrete. Andererseits wird der Gewinn, der für die neutestamentliche Kritik und die älteste Dogmengeschichte von dem Buche erwartet werden könnte, doch als so groß noch nicht betrachtet, wie man es wünschen möchte. Unter diesem Gesichtspunkt wird das von Ritschl gegebene Bild des Christenthums, wenn auch im Vergleich mit den Tübinger Anschauungen gelobt, so doch im Ganzen als zu unvollständig beurtheilt. Ferner vermißt man es, daß der Verfasser zu wenig eine vertrautere Bekanntschaft mit dem Alten Testament durchleuchten lasse, daß er nicht genügend hervorhebe, wie sich in den unmittelbaren Schülern Jesu das von ihm gebrachte Neue abspiegele und fortsetze, und daß er in den kritischen Fragen über die Evangelien, die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe noch nicht für sich zu einem gewissen Abschluß gekommen sei. Diese Ausstellungen werden vorgebracht, obwohl man doch

1) An den Vater 28. 9. 49.
2) Der Vater an R. 18. 5. 49.

zugleich Ritschls Absicht richtig erkannte und nachträglich zu seiner Entschuldigung anführte, daß er gar nicht ein vollständiges Bild der christlichen Grundanschauung habe geben wollen. Befriedigter äußert sich die Facultät über den zweiten Theil des Werkes, welcher als eine die Wissenschaft fördernde Arbeit anerkannt wird. Im Ganzen lautet das Urtheil, daß der Verfasser eine löbliche, wissenschaftliche Befähigung dargelegt habe. „Seine Operationen, unterstützt von fleißigen Studien, zeigen Talent, Scharfsinn, schnelle Combinationsgabe, die zwar noch vielfach sich vergreift; aber der Verfasser bekundet sich doch als einen Mann, dem die geistigen Erfordernisse zu gediegener Wissenschaft nicht abgesprochen werden können. Er gebietet auch nach unserer Überzeugung über ein schönes Darstellungs- und Lehrtalent und hat, seit er mit unserer Facultät verbunden ist, im Ganzen mit Erfolg gelehrt." Mit dieser Begründung wird in der Hoffnung, daß dem „rüstigen Verfasser seine weitere Entwicklung schon noch da, wo es nöthig ist, größere Reife bringen" werde, der Antrag gestellt, „es möge dem Privatdocenten Ritschl eine ermunternde Anerkennung zu Theil werden". Zugleich aber wird die Frage verneint, ob ein Bedürfnis statt finde, die Zahl der Professoren in der Bonner Facultät zu vermehren.

Mit dem Hinweis auf dieses Facultätsgutachten, dessen entscheidende Ausführungen zum Theil wörtlich in dem an Ritschl gerichteten Antwortschreiben des Ministers von Ladenberg angegeben werden, motivirte dieser den abschlägigen Bescheid, den er dem Petenten unter dem 25. Januar 1850 auf sein Beförderungsgesuch ertheilte. Er beschränkte sich daher darauf, seine bisherigen Leistungen gern ehrend anzuerkennen. Von demselben Tage rührt ein Schreiben her, welches der Minister an Ritschls Vater zugleich mit einer Abschrift des Bonner Facultätsgutachtens richtete. Darin waren dieselben Ausführungen enthalten, wie in der Ritschl selbst ertheilten Antwort. Außerdem stellt der Minister, indem er Ritschls „beifallswerthe und zu erfreulichen Erwartungen berechtigende Leistungen" hervorhebt, eine Remuneration in Aussicht, zu deren Bewilligung der in dem Facultätsschreiben enthaltene Antrag den Anlaß bot. Wie Ladenberg selbst bald darauf in Berlin dem Bischof Ritschl sagte, befolgte er im Unterschied von der Praxis seines Vorgängers den Grundsatz, die Verleihung von Professuren in Übereinstimmung mit den Facultäten zu regeln[1]). Johannes Schulze, den Ritschls Vater damals gleichfalls traf, zweifelte nicht, daß die Gelegenheit dazu bald vorhanden sein werde. Als der Bischof ihm den Brief Baurs an seinen Sohn vorlas, „gerieth er in ein wahres Ent-

1) Die Mutter an R. 23. 3. 50.

zücken sowohl über die Anerkennung Deines Buchs, als über den Ton des Schreibens, und ergoß sich in Lobeserhebungen des Baur, den er früher mehrmals für Preußen habe gewinnen wollen, und der allein ein competentes Urtheil über den Gegenstand Deines Buchs abzugeben vermöge; ich solle doch ja in Anknüpfung an den Bescheid, den ich vom Minister empfangen, eine Abschrift des Briefes einreichen; es sei wichtig, wenn er bei den Acten liege"[1]).

Wenn nun auch Ritschl das Fehlschlagen seiner Hoffnung selbst nicht tief berührte, sondern nur im Hinblick auf die nicht erfüllten Erwartungen seiner Eltern betrübte, so verstimmte es ihn doch begreiflicherweise, daß sein, wie es bis dahin schien, nicht grundloses Vertrauen zu der Unbefangenheit und dem Wohlwollen der Facultätsmitglieder so enttäuscht worden war. Diesen selbst fühlte er sich in der Geschichtschreibung ebenbürtig. Er empfand es als eine Äußerung von Professorenhochmuth, daß man sein Werk wie eine Candidatenarbeit zerzaust und zur Rede gestellt habe[2]), und meinte, daß im Grunde der ungünstige Ausfall des Gutachtens auch dadurch bedingt sei, daß seine Orthodoxie nicht genüge, obgleich er Rothe bisher die Freisinnigkeit zugetraut habe, auch eine von seinem Geschmack abweichende Methode zu würdigen. Der Vater widersprach dieser Auffassung nicht[3]), fügte aber hinzu, daß die eigene Orthodoxie der Bonner Professoren in den Augen Hengstenbergs und anderer doch nur als offenbare Heterodoxie gelte, und meinte, daß der Facultät die milde Persönlichkeit Kraffts wohl bequemer sei, als die selbständige seines Sohnes. Diesem vertraute er aber, daß er den Muth nicht verlieren und sich keinen bangen Sorgen um die Zukunft überlassen werde. „Wie solltest Du nicht Deine Bahn mit unvermindertem Eifer und ungeschwächter Treue weiter verfolgen und als ein echter Theolog Deinem gnädigen Gotte geduldig anheimstellen, wann und wie er Dich zu dem erwünschten Ziele führen will? Ich bin gewiß, er wird Dir einen Weg öffnen und bahnen, da, wo Du es am wenigsten denkst, und auf eine Weise, die Du nicht erwartet hast."

Von der verheißenen Remuneration meinte Ritschl, es sei zwar kümmerlich, anstatt der Ehre Geld zu kriegen, wenn er es aber erst habe, werde er vor den Thalern doch nicht erröthen[4]). Als ihm dann im April die 100 Thaler zugewiesen wurden, machten sie ihm keinen besonders tiefen

1) Der Vater an R. 19. 4. 50.
2) An den Vater 28. 2. 50.
3) Der Vater an R. 5. 3. 50.
4) An den Vater 8. 2. 50.

Eindruck, da er gerade eine Geldsendung von seinem Vater empfangen hatte[1]). Dieser hatte kurz zuvor bei seinem Aufenthalt in Berlin auf Zureden des im Cultusministerium beschäftigten Professors Richter den König gefragt, ob er ihm das Buch seines Sohnes überreichen dürfe. Der König zeigte Interesse für den darin behandelten Gegenstand der Kirchengeschichte und genehmigte die Zusendung mit den Worten, daß sie ihm eine Freude sein werde[2]). Ritschl antwortete[3]): „daß Du mich dem Könige präsentiren willst, hat mich in keine Emotion versetzt; es ist mir innerlich gleichgültig, und ich möchte nur wissen, welche Gründe den Professor Richter bewogen haben, Dir den Schritt anzurathen. Jedenfalls vertraue ich Dir, daß Dein Begleitschreiben dem Könige die Sache auf eine richtige Weise beibringen wird. Doch bitte ich Dich ausdrücklich ihm zu bemerken, daß nach dem Stande der Forschung ich in meinem ersten Theile weder etwas vollständiges noch etwas abschließendes hätte geben wollen. Die beiden ersten Abschnitte seien nur Skizzen, um mir für die folgenden Untersuchungen Boden zu verschaffen, und meine Aufgabe sei vielmehr gewesen, allerlei Confusion aufzuräumen, als sämmtliche Fragen über das Urchristenthum zu lösen. Dagegen hielte ich die Verfassungsgeschichte für abschließend, und das sei auch das Urtheil anderer." Als der Buchbinder, der aus der Bestellung abnahm, daß das ihm übergebene Exemplar für eine hohe Person bestimmt sei, darauf bestanden hatte, es mit Goldschnitt zu versehen, war es Ritschl ganz komisch, daß seine Arbeit so prächtig ausgestattet sei[4]). Im Namen des Ministers hatte Richter selbst den Auftrag, dem König über das eingesandte Buch zu berichten[5]). Dann theilte der Vater[6]) die von diesem inzwischen eingegangene Antwort mit: „Sie lautet also: »Ich habe das Mir von Ihnen überreichte Exemplar der von Ihrem Sohne verfaßten Schrift über die Entstehung der altkatholischen Kirche mit Dank entgegengenommen und freue Mich, in Anerkennung des darin kund gegebenen wissenschaftlichen Ernstes und Scharfsinns in dem Verfasser einen seines Vaters würdigen Jünger der theologischen Wissenschaft kennen gelernt zu haben. Sanssouci, den 3. Juli 1850. Friederich Wilhelm.« Deine Mutter ist mit mir der Meinung, daß die in der Kabinetsordre enthaltene Ausdrucksweise von dem Könige

1) An den Vater 25. 4. 50.
2) Die Mutter an R. 23. 3. 50.
3) An den Vater 6. 4. 50.
4) An den Vater 8. 4. 50.
5) Der Vater an R. 21. 6. 50.
6) Der Vater an R. 12. 7. 50.

selbst herrühre, der außer dem Sohne auch dem Vater etwas angenehmes habe sagen wollen. Der Vater dankt hiermit dem Sohne, der ihm so schmeichelhafte Worte zugewendet hat, will aber gern auf alles verzichten, was ihm selbst und unmittelbar Freude machen kann, wenn nur dem Sohne volle Genüge widerfährt."

Inzwischen hatte der Extraordinarius Sommer einen Ruf nach Königsberg als ordentlicher Professor angenommen. Auf diese Veranlassung hin bewarb sich Ritschl bei dem Minister wieder um Beförderung, indem er sich zugleich für das durch Kahnis Übergang nach Leipzig erledigte Extraordinariat in Breslau zur Verfügung stellte. Denn für die Sommersche Stelle kam nicht nur Krafft in Betracht, der gerade einen Ruf als Extraordinarius nach Basel erhalten hatte, sondern auch der Hallesche Privatdocent Wichelhaus. Auch dieser hatte die Gelegenheit wahrgenommen, sich um Beförderung in Bonn zu bewerben. Nun bat die Facultät am 12. October das Ministerium, daß Krafft zum Extraordinarius ernannt, und ihm das durch Sommers Weggang vacant gewordene Gehalt verliehen werden möchte. Gegen die kirchliche Stellung von Wichelhaus spricht sie Bedenken aus, will ihn aber doch, wenn es einmal so sein sollte, sich gefallen lassen. Übrigens wies sie darauf hin, daß sich demnächst ein Bonner Theologe, der Candidat Diestel, für das Alte Testament habilitiren werde. Und für Ritschl beantragte sie endlich, „im Blick einerseits auf seine Würdigkeit, andererseits auf die für ihn minder günstigen hiesigen Verhältnisse, der Minister wolle ihm auf einer der anderen preußischen Universitäten, wo seine wissenschaftlichen Kräfte einen günstigeren Wirkungskreis zu finden hoffen können, eine Beförderung zu Theil werden lassen."

Der Erfolg war, daß Krafft, auf dessen Lehrerfolge Johannes Schulze Ritschl gegenüber[1]) großes Gewicht legte, zum Extraordinarius in Bonn ernannt wurde. Zugleich theilte Ladenberg am 8. December 1850 der Bonner Facultät mit, „zu seinem aufrichtigen Bedauern sei für jetzt auf keiner der übrigen Landesuniversitäten eine Gelegenheit vorhanden, den von der Facultät am Schluß ihres Berichts empfohlenen Licentiaten Ritschl zu befördern." Damit war also auch die Aussicht erledigt, die sich auf Versetzung nach Breslau darzubieten schien. Ritschl versicherte[2]) aber seinen Eltern, daß er durch diesen Ausfall der Entscheidung in keiner Weise für sich „aigrirt" sei und nur in dem Gedanken leide, daß sie dadurch verstimmt und betrübt seien. „Ich sehe nun wirklich keinen Grund

1) R. an Friedrich R. 24. 8. 50.
2) An die Mutter 16. 12. 50.

dazu. Man kann das Glück nicht erzwingen; daß Krafft das Glück gehabt hat, nach Basel gerufen zu werden, beweist nicht mein Unglück, sondern nur meinen Mangel an Glück. Eine abschlägige Antwort ist ein Verdienst mehr in den Augen des Ministeriums. Eigentlich war es von mir ein falscher Gedanke, schon durch mein Buch den gewünschten Erfolg zu erzwingen. Man kann nicht alles verdienen, man muß vielmehr der Schickung immer ihren Platz offen halten." Zugleich gereiche es ihm, fährt Ritschl fort, zur Freude, daß er jetzt doch das Wohlwollen und die Achtung der Facultät besitze, die ihn gewiß nicht fallen lassen werde. „Also ich bitte nochmals dringend, daß Ihr Euch meinetwegen nicht ängstigt und grämt. Ich bin auch noch soweit bei Gelde, daß Vater erst im Januar mir wieder beizuspringen braucht, und zum Schmerzensgelde qualificirt sich der Fall nicht. Wenn ich verliebt wäre, könnte ich vielleicht mich für den unglücklichsten Menschen halten; aber den Kummer mache ich Euch nicht, und daran sollt Ihr Euch trösten; und bis zur Einrichtung meiner Junggesellenwirthschaft mit Marie oder Sophie oder mit beiden hat es ja keine Eile." Bald darauf schreibt Ritschl wieder in demselben Sinne[1]): „Es war vielleicht nicht Recht, daß ich bisher mein Leben durch Berechnung der Stationen habe leiten wollen, auch da, wo es nicht von uns abhing. Ich suche diesen Fehler dadurch wieder gut zu machen, daß ich es geduldig trage, und ich hoffe, Ihr, lieben Eltern, werdet Euch eben auch bei der göttlichen Fügung beruhigen, am wenigsten aber den Unwillen über die letzte Entscheidung zum Wurme werden lassen, der an Eurer Ruhe nagte. Ich bin in keiner Weise verbittert."

Eine neue Aussicht bot sich kurze Zeit darauf, als Staib die schon von Krafft ausgeschlagene Stelle in Basel angeboten wurde. Er lehnte diesen Antrag freilich ab, da er aber aus Gesundheitsrücksichten nicht in Bonn bleiben, sondern sich in Württemberg um eine Pfarre bewerben wollte, so sah Ritschl die Erfüllung seiner Hoffnungen vorläufig nur vertagt[2]). Sein Vater wünschte von ihm über den Gang aller dieser und anderer Dinge auch im Einzelnen auf dem Laufenden erhalten zu werden. „Die Gemeinschaft zwischen Dir und mir," so schreibt er[3]), „würde viel an Innigkeit verlieren, wenn Du mir blos von den Epoche machenden Hauptfactis und nicht zugleich wie bisher auch von den kleineren, vorbereitenden, vermittelnden Ereignissen Kenntnis gäbest." Er hofft, daß

1) An den Vater 6. 1. 51.
2) An den Vater 24. 2. 51.
3) Der Vater an R. 27. 2. 51.

die neuen literarischen Arbeiten, die Ritschl unter der Feder hatte, durch ihre Gründlichkeit und durch ihre theologische Richtung dazu beitragen würden, ihm die Freundschaft der Bonner Facultät immer mehr zu erwerben und fügt eine allgemeinere Bemerkung hinzu, die der Mittheilung werth ist: „Ich habe, wie Du weißt und wie Du es selbst anerkannt hast, mich nie entschließen können, auf Deine christliche und theologische Grundanschauung einen directen Einfluß zu üben, theils weil mich meine Erfahrungen davor warnten, theils weil ich das Vertrauen hegte, Du würdest von selbst, von der Klarheit Deines Blickes, von Deinem ernsten Suchen nach Wahrheit und von Deinen wachsenden Erfahrungen an Deinem eignen Herzen wie im Gebiete der Kirche geleitet, von allen Einseitigkeiten und Abwegen zurückkommen und Dich, wenn Du den rechten Weg gefunden, dann um so befriedigter fühlen und die erkannte Wahrheit mit ganzem Herzen, nicht mit einem halben umfassen. Daß dieses Vertrauen mich nicht betrogen hat, daß Du angefangen hast, die Tübinger Fesseln, so weit sie eben Fesseln sind, abzustreifen und Dich einer positiven Theologie zuzuwenden, hauptsächlich aber, daß diese Veränderung auf dem natürlichen Wege der inneren Entwicklung, nicht im Sprunge, nicht von außen her geschehen ist — wie sollte ich mich nicht von ganzem Herzen freuen und Dir selbst Glück wünschen! Läge der Metamorphose irgend ein willkürlicher oder unechter Grund des plötzlich aufgeregten Gefühls, der Nützlichkeit, der Accommodation und dgl. zu Grunde: wahrlich ich würde mich nicht freuen, sondern eher betrüben. Die weitere Entwicklung Deiner Theologie und Philosophie wird Dich, wie ich glaube, auch nie einer geistlosen, mumienartigen Orthodoxie zuführen, sondern Dich stets innerhalb der Grenzen erhalten, wo beiden Factoren, dem göttlichen und dem menschlichen, ihr Recht widerfährt."

Schon vor seiner Habilitation hatte Ritschl die Absicht gehabt, sich hauptsächlich auf das Gebiet der Kirchengeschichte zu werfen. Da er aber angesichts der zuletzt von ihm getriebenen Studien über das Neue Testament zunächst für dieses Fach die Lehrberechtigung nachgesucht und erworben hatte, mußte er gemäß den Bonner Facultätsstatuten zwei Jahre warten, bis er seine Vorlesungen auch auf jenes Gebiet ausdehnen konnte. Die Genehmigung dazu ertheilte ihm die Facultät, ohne weitere Habilitationsleistungen zu verlangen, am 27. Mai 1848. Anwendung von dieser Erlaubnis machte Ritschl, indem er fortan sich besonders die Vertretung der in Bonn noch nicht als Vorlesung üblichen Dogmengeschichte

angelegen sein ließ. Diese las er zum ersten Male im Sommer 1849. Damals hatte sein Vater die Gelegenheit, das Colleg einmal zu besuchen und einen Eindruck von der Lehrthätigkeit des Sohnes zu gewinnen[1]. Die Dogmengeschichte wiederholte Ritschl in den Wintern 1850/51, 1851/52, in den Sommern 1853, 1855 und zum letzten Male 1860.

Der erste Entwurf dieser Vorlesung faßt als Subject des Dogmas die Kirche und die einzelnen Individuen nur, sofern sie wirklich in der Kirche leben. Die religiösen Vorstellungen, aus denen die Dogmen entstehen, sind auch nur insofern fähig Dogmen zu werden, als sie ein Lebensbedürfnis der Kirche sind. Diese ist also die Voraussetzung der Dogmenbildung, deren wissenschaftliche Seite daher auch ihrer kirchlichen Seite untergeordnet ist. Aber in der Entstehung des Dogmas findet keine unmittelbare Continuität statt. Vielmehr wird in jeder Periode ein neuer Anfang gemacht, und in jeder herrscht ein Dogma vor, von dem die anderen abhängen, und an dem fortwährend producirt wird. Demgemäß zerfällt die Dogmengeschichte in drei Perioden, denen eine Vorperiode vorhergeht. Diese hat zum Inhalt die Entstehung der katholischen Kirche als des Subjects der Dogmenbildung. Denn da die Kirche nicht das absolute Prius der dogmatischen Bewegung ist, liegt die Nothwendigkeit vor, sie ihren inneren Beziehungen nach entstehen zu sehen. Die erste Periode der Dogmengeschichte umfaßt dann die Lehre von der Person Christi, indem die Kirche die Absolutheit des Christenthums in dem Verhältnis des Menschlichen und Göttlichen in der einen Person Christi anschaut. Die zweite von Augustin an zu datirende Periode enthält die Geschichte der Lehre von der Kirche, sofern die Kirche die Absolutheit des Christenthums in sich selbst anschaut. Inhalt der dritten, durch die Reformation begründeten Periode ist endlich die Lehre von dem Glauben oder von der Religion. Die Kirche schaut die Absolutheit des Christenthums in dem Einzelnen und erst durch den Einzelnen in der Gesammtheit an. Die Grenze der Dogmengeschichte nach vorn ist die Religionsvorstellung Jesu selbst, nach hinten der letzte kirchliche Abschluß in den Symbolen des 16. und 17. Jahrhunderts. Seitdem giebt es nur noch Geschichte der Theologie. Das letzte Glied der Dogmengeschichte ist die Symbolik.

Die Darstellung selbst „hat den Zusammenhang des Dogmas rein nach der inneren Möglichkeit zu entwickeln, welche in der Grundanschauung liegt, nicht nach psychologischen oder anderen äußeren Motiven". Insofern als die Dogmengeschichte „den Zusammenhang des religiösen Vor-

1) An den Vater 24. 2. 51.

stellens und Denkens enthält," und dieser „gedankenmäßige Ausdruck des religiösen Zustandes das sicherste Kriterium für die Richtung der ganzen kirchlichen Entwicklung" bietet, ist sie die wissenschaftliche Voraussetzung der Kirchengeschichte im engeren Sinne. Diese enthält dagegen den inneren und äußeren Zusammenhang des religiösen Lebens. „Bei einem Zusammentreffen des Stoffes darf sie nur die Resultate der Dogmengeschichte aufnehmen, sofern die letzteren auf das gesellschaftliche Leben eingewirkt haben und mit bestimmten persönlichen Äußerungen zusammenhängen," welche aber selbst nicht in die Dogmengeschichte fallen. In der Darstellung des Stoffs im Einzelnen theilte Ritschl weder zwischen allgemeiner und specieller Dogmengeschichte, noch bediente er sich bei der Besprechung der Einzelheiten der Localmethode. Vielmehr betrachtete er das Besondere im Zusammenhang mit dem Allgemeinen und in einer durch die Verschiedenartigkeit der drei Epochen bedingten Ordnung.

Im Wintersemester 1849—50, dessen geregelter Thätigkeit Ritschl nach der Vollendung seiner altkatholischen Kirche mit einer gewissen Sehnsucht entgegengesehen hatte[1]), brachte er keine der von ihm angekündigten Vorlesungen zu Stande, ebensowenig ein nachträglich noch angezeigtes Publicum. Die so verursachte Muße benutzte er, um sich in die Geschichte der neueren Theologie hineinzuarbeiten, über die er im folgenden Semester eine in Bonn noch nicht gehörte Vorlesung zu halten gedachte[2]). Der ältesten Kirchengeschichte wollte er so jetzt gründlich den Rücken kehren. Nachdem er bei seinem letzten Versuch zu lesen wieder keine Zuhörer gefunden hatte, setzte er sich zu Hause gleich an Spinozas tractatus theologico-politicus. Rothe, dem er es erzählte, fand das resolut, und Ritschl läßt sich bei seiner Mutter für diese Naturanlage bedanken[3]). Er richtete demnächst sein Studium auf die „theologische Reihe Valentin Weigel, Jakob Böhme und Bengel". Im folgenden Sommer hielt er dann die später von ihm nicht wiederholte Vorlesung über neuere Theologie zwei- bis dreistündig vor 4 Zuhörern.

Als Gegenstand bestimmte er die Geschichte derjenigen wissenschaftlichen Theologie, welche neben der in den Schranken der Symbole sich haltenden Lehre einhergeht und entweder gegen jede Form der kirchlichen Theologie gerichtet ist oder es noch nicht zur kirchlichen Fixirung und Auctorisation gebracht hat. Von dem Stoff der eigentlichen Dogmengeschichte unterscheidet sich die neuere Theologie dadurch, daß nicht etwa ein neues

1) An den Vater 14. 10. 49.
2) An den Vater 30. 10. 49.
3) An den Vater 3. 11. 49.

Dogma producirt wird, um welches sich ohne bedeutende Schwierigkeit die übrigen in der vorgefundenen Form gruppiren, sondern daß der gesammte dogmatische Stoff von verschiedenen Seiten in Bewegung gesetzt wird. Ferner wird die Continuität der gesamten Weltanschauung, auf deren Grunde die Dogmenbildung bis zum 17. Jahrhundert fortschritt, nicht festgehalten, da vielmehr alle Grundbegriffe in Frage gestellt und neu bearbeitet werden. Diese Bildungen als Abfall zu beurtheilen, ist von dem protestantischen Standpunkt aus unberechtigt. Die kirchliche Reformation ist selbst nur eine Erscheinung des gesammten Culturwechsels, der sich im christlichen Occident vom 15. bis ins 17. Jahrhundert vollzogen hat und negativ dahin zu charakterisiren ist, daß die Cultur sich aus ihrer Gebundenheit durch das kirchliche, politische und wissenschaftliche System des Mittelalters befreit habe. Die wissenschaftliche Regeneration, welche auf den Humanismus zurückging, war von der Reformation unabhängig, und auch die politischen Bestrebungen der nationalen Selbständigkeit reichen über diese hinaus. Und die Kirche konnte sich seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr als die übergreifende Trägerin der Cultur darstellen, weil sie in eine Mehrheit sich gegenseitig bekämpfender Gruppen zerfiel. In der Praxis giebt der Katholik seinem theoretischen Satze, daß seine Kirche die wahre sei, keine Folge, der Protestantismus kann aber im Besitze des der weiteren Entwicklung noch erheblich fähigen Gedankens von der unsichtbaren Kirche die Selbständigkeit der modernen Wissenschaft und des modernen Staatslebens nicht als eine abnorme Bildung betrachten.

Die theologische Aufgabe der neuen Epoche bestand darin, die Einheit des Christenthums oder die wahre Religion aufzufinden, welche über den Confessionsdifferenzen lag. Dazu war die katholische Kirche unfähig, die protestantischen Kirchen hätten aber das Ziel erreichen können, wenn sie nicht in demselben Maße, als jene den Begriff der unsichtbaren Kirche von sich wies, auch das Element der Sichtbarkeit und Ausschließlichkeit in ihrem Leben und Verhalten gegen die anderen hätten hervorkehren müssen. Daher kam die Aufgabe in die Hände der Nichttheologen und gewann eine die Kirchen nicht versöhnende, sondern innerlich vernichtende Gestalt. Nun folgt eine Übersicht über die verschiedenen Richtungen, welche vor Kant auf das geistige Leben des Abendlandes von Einfluß gewesen sind. An Kant, welcher dem metaphysischen Charakter aller dieser Erscheinungen die Wurzel abschnitt, schließen sich, wie es weiter heißt, „Schleiermacher und Hegel, durch deren Einwirkung das theologische Problem der Gegenwart, die Frage über das Wesen der Religion, nach der psychologischen, metaphysischen und ethischen Seite hin enthüllt

ist. Die historische Arbeit, welche seit dem Kampf mit dem Naturalismus stets eng mit der Dogmatik verflochten ist, hat ihren Hauptangelpunkt in der Person Christi; und wenn auch die Zukunft der Theologie im Dunkel liegt, so ist es ein Vortheil, über die Probleme klar zu sein." Nach diesem Programm verläuft die Erörterung im Einzelnen, die jedoch mit Lessing vor Kant abbricht.

Die Vorlesung selbst befriedigte Ritschl nicht durchaus, da ihm doch die Zeit fehlte, alles gründlich durchzuarbeiten. „Ich sehe die Nothwendigkeit ein," sagt er[1]), „wieder ein Buch zu schreiben; nur auf dem Wege kann man ordentlich, gründlich studiren. Ich denke an eine Dogmengeschichte, die mich eine Reihe von Jahren beschäftigen könnte, habe aber noch keinen Instinct, wie sie anzugreifen ist, ob als Compendium oder Handbuch, mit oder ohne Quellenangaben. Ehe mir dieser Instinct nicht kommt, kann ich nicht einmal daran denken, geschweige dazu vorarbeiten. Vielleicht wird auch noch lange nichts daraus." Bald darauf heißt es[2]) ebenso wieder: „Im Herbst muß ich wieder anfangen ein Buch zu schreiben, sonst bin ich nicht fleißig genug. Worüber weiß ich noch nicht." Zunächst aber benutzte Ritschl die großen Ferien zu einer Reise nach Stettin, von wo er auf dem Rückwege die Freunde in Berlin und Halle besuchte, um von da über Göttingen nach Bonn zurückzukehren. In Göttingen fand er gastliche Aufnahme bei Redepenning, mit dem er schon früher briefliche Beziehungen unterhalten hatte, und zu dem er jetzt in ein sehr freundschaftliches Verhältnis trat. „Wir haben uns", schreibt er[3]), „nach allen Seiten über unsere theologischen Ansichten und Sympathien ausgesprochen, sind uns an den wesentlichen Punkten begegnet, und auf manchen habe ich ihm fruchtbare Anregung zu verdanken." Außerdem lernte Ritschl Lücke, Gieseler, Ehrenfeuchter, Duncker kennen. Die angenehmen Eindrücke, die er erfuhr, faßt er mit den Worten zusammen: „Kurz, mein Aufenthalt in Göttingen war so angenehm, daß ich wohl einmal wieder dahin kommen werde."

Als Ritschl nach Bonn zurückgekehrt war, faßte er den Entschluß, statt ein neues Buch zu schreiben, ehe die Leute sein altes verdaut hätten, die ihm verfügbare freie Zeit auf das Studium der Archäologie und

1) An den Vater 18. 6. 50.
2) An die Mutter 19. 7. 50.
3) An die Mutter 28. 9. 50.

Geschichte des Alten Testaments zu verwenden, worin er, wie er sagte[1]), sehr vernachlässigt sei, weil ihn während seiner Studienzeit niemand darauf aufmerksam gemacht habe. Seinen Erwartungen entsprechend eröffnete ihm Bährs Symbolik des mosaischen Cultus ein bisher von ihm „ganz übersehenes interessantes Gebiet, das für die Exegese des Neuen Testaments selbst viel Frucht bringt und also für näherliegende Zwecke ebenfalls ergiebig ist"[2]). Dann aber bot sich wieder die Gelegenheit zu einer schriftstellerischen Arbeit, welche Ritschl zu einer Revision seiner fünf Jahre zuvor vertretenen Ansichten über die synoptische Frage führte. Im 9. Jahrgang der Theologischen Jahrbücher war ein Aufsatz Volckmars[3]) erschienen, welcher die Undurchführbarkeit der Urlukashypothese Ritschls gerade an dem wichtigsten Punkte, der Abweichung zwischen Marcion und dem kanonischen Lukas in den Angaben über das öffentliche Auftreten Jesu, mit zwingenden Gründen nachwies. Damals hatte Ritschl gleich zugegeben[4]), daß Volckmar einen schwachen Fleck seines früheren Buches treffe. „Freilich," fügt er hinzu, „ist aber der ganze Stoff der Frage von Volckmar nicht in Betracht gezogen, Baur hat also Recht, die Hypothese noch nicht aufzugeben, ich muß ihm aber auch darin beistimmen, daß die Frage bei einer bestimmten Ansicht über die Verwandtschaft der Synoptiker möglicherweise anders entschieden wird; aber auch nicht eher ist der Sache ein neues Licht abzugewinnen."

Ein Jahr später berichtet Ritschl[5]) folgendes: „Nachdem ich in diesem Winter vielerlei angefangen hatte, wozu ich mich nur receptiv verhalten konnte, fühlte ich das Bedürfnis, einmal wieder meine Gedanken spielen zu lassen, und resolvirte mich kurz dahin, die Frage über die drei ersten Evangelien vorzunehmen, in Beziehung auf welche das vorige Jahr mehrere gewichtige Arbeiten gebracht hatte. Meine eigene Ansicht über die Sache ist seit vier Jahren auch eine andere geworden, ohne daß ich Gelegenheit hatte, sie mir vollständig, d. h. schriftlich, festzustellen. Da ich nun für das nächste Semester Einleitung ins Neue Testament angekündigt habe, so bin ich daran gegangen, den betreffenden Abschnitt meines Heftes umzuarbeiten. Meine Hypothese über den Lukas habe ich aufgegeben, und indem ich die Bildung der drei Synoptiker ins erste

1) An den Vater 14. 10. 50.

2) An den Vater 29. 10. 50.

3) Volckmar, Über das Lukas-Evangelium nach seinem Verhältnis zu Marcion und seinem dogmatischen Charakter, mit besonderer Beziehung auf die kritischen Untersuchungen F. Ch. Baurs und A. Ritschls, 1850.

4) An den Vater 8. 2. 50.

5) An den Vater 24. 1. 51.

Jahrhundert verlege, bin ich durch meinen Freund Sommer auf die Spur gebracht, unter ihnen den Marcus für den ältesten zu halten. Hierfür finde ich in einem neuerdings erschienenen Werke von H. Ewald[1]) Bestätigung und weitere Anleitung. Dagegen schimpfe und wüthe ich inwendig über meinen Freund Hilgenfeld, der in demselben Buche[2]), in welchem er die Welt von meiner Lukashypothese befreit hat, ihr eine neue Fabel von einem Petrusevangelium aufbinden will, welches er aus den Evangeliencitaten bei Justin dem Märtyrer wiedererkennen will, und welches in der Evangelienfamilie Tochter des Matthäus und Mutter des Marcus sein soll ..... Ich denke daran, im Laufe dieses Jahres noch die genannten Schriften und einen Aufsatz von Delitzsch[3]) über den Matthäus, zu welchem ein zweiter Artikel zu erwarten ist, öffentlich zu besprechen und bei der durch diese Schriften dargestellten Disharmonie der Theologen über die »Harmonie« der Evangelien soweit aufzuräumen, daß nur die lebensfähige Hypothese oben bleibt."

Einige Tage darauf theilte Ritschl Baur seine Pläne mit und bat ihn um Aufnahme des Aufsatzes über die Evangelien in seiner Zeitschrift. Baurs[4]) Antwort enthält eine eingehende Auseinandersetzung seiner gegenwärtigen Ansicht über die vorliegende Frage und ihre letzten Erörterungen in der Literatur. Die Marcionhypothese, die er allerdings auch vorübergehend gemeint hatte jetzt fallen lassen zu müssen, will er nach neuer Prüfung auch gegen Volckmars und Hilgenfelds Einwendungen aufrecht erhalten. Zwischen der neuen und der früheren Ansicht besteht für ihn nur ein quantitativer Unterschied. „Ich bin, wie Sie sehen, ein weit treuerer Anhänger Ihrer Ansicht, als Sie selbst." Mit Hilgenfeld und Ewald ist auch er im Begriff sich ausführlicher auseinanderzusetzen, aber Ritschls Aufsatz will er gern aufnehmen, da eine Abhandlung von diesem ihm immer für die Jahrbücher willkommen sein werde. So macht er ihm den Vorschlag: „Da Sie Delitzsch als neuen Vertreter der Reihe Matthäus, Lucas, Marcus noch nicht gebrauchen können, nehmen Sie mich dafür und verfahren Sie mit mir ebenso, wie ich mit Hilgenfeld und Ewald. Ich werde Ihnen meine Schrift[5]), die ungefähr in drei Wochen fertig sein

1) Ewald, Die 3 ersten Evangelien übersetzt und erklärt, 1850.

2) Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins, der clementinischen Homilien und Marcions, 1850.

3) Delitzsch, Die Entstehung des Matthäusevangeliums, in Rudelbachs und Guerickes Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche, 1850, Heft 3.

4) Baur an R. 1. 2. 51.

5) Baur, Das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions, Tübingen 1851.

wird, so bald wie möglich zugehen lassen. Sehen Sie also darin nur eine um so größere Aufforderung zur Ausführung Ihres Plans." Den Beginn seiner Arbeit meldet Ritschl bald darauf dem Vater[1]). Sie gebe ihm die erwünschte Gelegenheit, sich von seiner Hypothese über den Lucas loszusagen, und überhaupt zu zeigen, daß er auch auf diesem Gebiet die negative Kritik aufgegeben habe. Zunächst habe er angefangen, das neueste Buch von Hilgenfeld zu widerlegen.

Der Aufsatz wurde im Mai fertig und erschien unter dem Titel „Über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien" im 4. Heft des 10. Bandes der Theologischen Jahrbücher (S. 480—538). Er knüpft an die jüngst erschienenen Schriften über die synoptischen Evangelien an, welche bis auf Hilgenfelds Buch über „das Marcusevangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelienliteratur, seinem Ursprung und Charakter" (1850) bereits genannt sind, und wendet sich zunächst gegen Hilgenfelds Ansicht von dem Petrusevangelium. Ritschl gesteht zu, daß dieser die Annahme eines Urlucas im Evangelium Marcions mit siegreichen Gründen bekämpft habe, findet es aber schon bedenklich, daß die Hypothese vom Urmarcus von derselben Hand dargeboten werde, welche die vom Urlucas beseitigt habe, und will es versuchen, Hilgenfeld ebenso von jenem zu befreien, wie er durch ihn von diesem befreit worden sei. Aus den auf diesen Zweck gerichteten Ausführungen des ersten Theils der Abhandlung verdient eine Erklärung hervorgehoben zu werden, welche Ritschl über seine Stellung zu dem vierten Evangelium giebt, und welche auf lange Zeit hinaus sein Urtheil über dieses ausdrückte:

„Ich muß hingegen behaupten, daß das Maß des Gebrauchs dieses Evangeliums nicht das Maß seines früheren oder späteren Ursprungs ist . . . . So weit ich das zweite christliche Jahrhundert kenne, bietet es keine Analogien, an welche man die Entstehung des Evangeliums in diesem Zeitraum anknüpfen könnte . . . . Das Evangelium stellt vielmehr eine solche Höhe und Concentration der christlichen Anschauung dar, daß sämmtliche Documente des zweiten Jahrhunderts dagegen ebenso abstechen, wie gegen die unbezweifelten Denkmale des apostolischen Zeitalters im Kanon des Neuen Testaments, es kann also, ganz abgesehen von der Frage nach dem Verfasser, nur dem Ende des ersten Jahrhunderts angehören, welchem es die kirchliche Tradition zuweist; und dennoch übt es einen mit Sicherheit nachweisbaren Einfluß auf die kirchliche und theologische Entwicklung erst seit dem dritten Drittheil des zweiten Jahr-

1) An den Vater 16. 2. 51.

hunderts aus, einen Einfluß, der freilich nicht umfassend und grundlegend, sondern sehr partiell und gebrochen ist, zum Beweise, daß das Evangelium vom Anfange an die Entwicklung des Christenthums nicht beherrscht hat." (S. 501.)

Wichtiger als die Auseinandersetzungen mit Hilgenfeld ist der zweite Theil des Aufsatzes, welcher über das Marcusevangelium handelt. Die Ansicht von der Priorität dieser Schrift vor denen des Matthäus und Lucas hat zwar auch schon Vertreter gefunden, welche sie aber aus verschiedenen Gründen noch nicht mit Glück geltend gemacht haben. Indem sich nun Ritschl zu ihrem Anwalt macht, geht er von dem schon früher befolgten Grundsatz aus (s. o. S. 115), zunächst das streitige Evangelium für sich zu betrachten und seinen Gesammtcharakter zu ermitteln, ehe die Frage nach seiner Verwandtschaft mit den andern erörtert wird. Während Anlage und Tendenz bei Matthäus und Lucas ziemlich deutlich sind, handelt es sich bei Marcus nicht um eine dogmatische Eigenthümlichkeit, nach welcher der Erzählungsstoff ausgewählt und ausgeprägt, sondern um den historischen Pragmatismus, der an dem Stoffe durchgeführt ist. Die Darstellung des eigentlichen Kerns der evangelischen Geschichte ist bei Marcus wohl geordnet und stimmt in sich überein. Indem Jesus den Dämonen, die ihn zuerst erkannt hatten, darüber zu schweigen gebietet, indem er seine vor wenigen oder gar keinen Zeugen verrichteten Heilungswunder zu verbreiten untersagt, indem er durch die Selbstbezeichnung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sein eigentliches Wesen dem gewöhnlichen Verständnis vielmehr verhüllt als offenbart, bis ihn das Bekenntnis des Petrus als die erste Äußerung der allmählich herangereiften Einsicht seiner Jünger bestimmt, von nun an offen von sich als dem Menschensohn, von seinem Tode und von seiner herrlichen Wiederkunft zu reden, liegt bei Marcus eine harmonische Gesammtanschauung der evangelischen Geschichte vor. Dagegen erscheinen gewisse Elemente aus diesem geschlossenen Zusammenhang bei Matthäus, der sie gleichfalls bietet, als widerspruchsvoll und unmotivirt. So fehlt theils das Verbot Christi über seine Heilungswunder zu reden, oder es ist an den Aussätzigen in völlig sinnloser Weise im Beisein des ganzen Volkes gerichtet. So gewinnt die Stelle Matth. 12, 15 f. ihr volles Verständnis nur aus der Parallele bei Marcus (3, 7—12). So wird die Voraussetzung von der hohen Einsicht der Jünger in die Zwecke ihres Meisters und in ihre eigne Aufgabe nicht durchgehends festgehalten, sondern durch Proben ihres Unverstandes durchkreuzt, welche Matthäus bei seiner entgegengesetzten günstigen Meinung nur berichten konnte, wenn er die Kunde davon anderwärts her entlehnte. Diese bietet aber Marcus in vollkommenem Zusammenhange. Endlich

führt eine vergleichende Prüfung der von den Synoptikern aus dem hebräischen Text oder aus dem der Lxx gegebenen Citate zu demselben Resultate. Marcus entbehrt zwar eines solchen dogmatischen Typus, wie er den beiden anderen Evangelien unverkennbar eigen ist. Da aber in diesen „gerade die dogmatischen Tendenzen zur Verdunkelung oder Verkürzung des geschichtlichen Bildes beitragen, so kann die vorgebliche dogmatische Indifferenz des Marcus durchaus nicht als Merkmal secundären Charakters, sondern nur als Kennzeichen höheren geschichtlichen Werthes erscheinen". (S. 524.)

Um die Entstehung des Lucasevangeliums zu erklären, von welchem der dritte Theil des Aufsatzes handelt, ist nach Volckmars und Hilgenfelds Untersuchungen von der auf das marcionitische Evangelium gegründeten Hypothese abzusehen. Dieses hat höchstens einzelne beachtenswerthe Lesarten erhalten, welche aus dem kanonischen Texte verschwunden sind. Die Abhängigkeit des Lucas von Marcus springt leicht in die Augen, wenn man sich einmal von dem Werthe und der richtigen Stellung dieses Schriftstellers in der Evangelienliteratur überzeugt hat. Daß aber Lucas auch Matthäus als Quelle voraussetzt, schließt Ritschl daraus, daß das einzige nicht aus den Lxx entnommene alttestamentliche Citat (7, 27) mit der Fassung bei Matthäus (11, 10) übereinstimmt, welcher, wo er nicht von seinen Quellen abhängig ist, durchgehends nach dem hebräischen Texte des Alten Testaments citirt. Im Gegensatz zu der äußeren Überlieferung der Kirche weisen endlich die inneren Gründe darauf hin, daß die nachweisbaren Quellen des Matthäus dem griechischen Sprachgebiete angehören. Wenn damit zwar die Möglichkeit nicht überhaupt ausgeschlossen ist, daß neben ihnen auch eine hebräische Quelle benutzt worden ist, so begründen doch jedenfalls die von dem Verfasser allegirten alttestamentlichen Citate aus dem hebräischen Text keine Vermuthung über eine solche.

Ritschl hat die Ansicht von der Priorität des Marcus zum ersten Male mit Glück vertreten. Sie hat seitdem immer mehr Anhänger gewonnen, welche zum Theil auf seinen Untersuchungen und Ergebnissen weiter gebaut haben. Zunächst konnte er mit Genugthuung von dem „ehrenvollen Erfolge" berichten[1]), daß Rothe sich von seiner Annahme überzeugt habe.

Noch ehe der Aufsatz über die Synoptiker ganz vollendet war, trug Ritschl sich wieder mit neuen Arbeitsplänen. Er dachte daran, eine Abhandlung über die Ignatianen zu schreiben, zu deren Abfassung er erst die Herbstferien in Aussicht nahm, dann aber doch neben den Pflichten

1) An den Vater 21. 11. 51.

des Semesters die Zeit zu finden hoffte[1]). Damit griff er auf einen Gegenstand zurück, mit dem er sich schon einige Jahre vorher beschäftigt hatte (s. o. S. 127 ff.). Veranlassung dazu, auf diesen Stoff zurückzukommen, gab ihm jetzt ein kürzlich erschienener Aufsatz von Uhlhorn[2]), gegen welchen er sich wenden wollte. „Die wiederholte Beschäftigung mit der Frage hat meine Überzeugung von der Ursprünglichkeit der Cureton-Bunsenschen 3 Briefe gegen die bisher bekannten 7 befestigt, und da ich bisher in Deutschland der einzige bin, der dieser Ansicht folgt, so muß ich sie auch wiederholt vertreten“[3]). Ritschl gewann die Zusicherung Ullmanns[4]), die Abhandlung in die Studien und Kritiken aufzunehmen, wenn sie dem Charakter der Zeitschrift entspräche. Gegen die von ihm in Aussicht gestellte Hinzufügung des Textes der Briefe hatte Ullmann auch nichts einzuwenden. Nun ist freilich nur dieser Text auf Grund der syrischen Recension aus der griechischen von Ritschl hergestellt und als Manuscript gedruckt worden. Von der Ausarbeitung des Aufsatzes selbst sah er aber ab, als ihn andere Interessen zu fesseln begannen[5]).

Im Sommer 1851 las Ritschl zum ersten Mal Symbolik. Zu dieser Vorlesung diente ihm als Grundlage die ausführlichere Behandlung der Reformation, welche er in dem Semester zuvor bei der Erweiterung seines Heftes über die Dogmengeschichte sich hatte angelegen sein lassen[6]). Die fernere Vorbereitung darauf, der er in den Ferien oblag, förderte er durch die Lectüre von Scheibels Geschichte der Union, die ihn aufs äußerste fesselte. Er möchte gerne einmal, schreibt er, mit seinem Vater über diese Frage sich besprechen, deren authentischen Zusammenhang er bisher noch nicht gekannt habe, und in der jener selbst mithandelnde Person gewesen sei. Er läßt dem Vater ferner bestellen[7]), daß er die Symbolik durchaus praktisch behandeln werde, als Polemik gegen die Katholiken und als Unionistik zwischen den Protestanten, wobei er freilich

1) An den Vater 8. 5. 51.
2) Uhlhorn, Das Verhältnis der kürzeren griechischen Recension der Ignatianischen Briefe zur syrischen Übersetzung und die Authentie der Briefe überhaupt, 1. Abth. in der Ztschr. für hist. Theol., 1851, Heft 1.
3) An den Vater 12. 3. 51.
4) Ullmann an R. 5. 2. 51.
5) S. u. S. 188 ff.
6) An den Vater 24. 2. 51.
7) An die Mutter 30. 3. 51.

über die preußischen Regierungsmaßregeln zur Union nicht viel günstiges werde sagen können. In diesem Sinne berichtet er[1]) nach dem Beginn der Vorlesung selbst: „Ich begnüge mich natürlich nicht, aus einer Marheinekeschen speculativen Vogelperspective die symbolischen Gegensätze in ihrer Objectivität paradiren zu lassen, sondern ich gebe stets specielle Anwendung zur Polemik.“ Der Vater betrachtete die Symbolik als die natürlichste Vorbereitung zu künftigen dogmatischen Vorlesungen[2]), und Ritschl selbst sah sich in dem Colleg bei der Mangelhaftigkeit der symbolischen Bestimmungen über den Begriff der Kirche schon dazu veranlaßt, diesen dogmatisch zu produciren[3]).

Von den Studenten rühmt er, daß sie theilnehmend seien, und mehr verlangt er gegenwärtig nicht. „Gestern Abend,“ erzählt er, „hatte ich ihrer 4 zu mir eingeladen, einen Schleswiger, einen Livländer, Engelhardt, Schwager von Sartorius, zwei Schweizer, worunter ein Sohn des Professors Stähelin in Basel, ein gescheiter und sehr amüsanter Mensch. Der andere Zündel aus Schaffhausen ist wie Engelhardt in Erlangen gewesen, und durch diese Leute habe ich eine genauere Schilderung von den dortigen Theologen erhalten. Dort ist, wie es scheint, die lutherische Exclusivität im Sinken durch die sehr bedeutende Wirksamkeit des Prof. Hofmann, der als biblischer Theolog sich um den Confessionsstreit nicht sehr kümmert und nächstens ein großes Werk über biblische Theologie ›Der Schriftbeweis‹ erscheinen lassen wird. Derselbe hat im neuesten Hefte der Erlanger Zeitschrift einen herrlichen Coup gegen Döllingers neueste Skizze von Luther gemacht, indem er mit Benützung Döllingerscher Phrasen eine Biographie des Paulus vom judenchristlichen Standpunkt gegeben hat, worauf ich Dich aufmerksam mache. Ich habe mir dies Schriftchen in besonderem Abdruck angeschafft und werde es Katholiken in die Hände zu spielen suchen. Soeben ist die Fronleichnamsprocession unter meinem Fenster passirt, und ich habe sie mit zwei Zuhörern, welche ich heraufwinkte, angesehen und ihnen dann den Artikel des Heidelberger Katechismus vorgelesen: So ist also die Meß eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei. So human ich gegen Katholiken gesinnt bin und so gerecht ich den Katholicismus zu beurtheilen mich bestrebe, so ist doch jeder Cultusact mir um so anstößiger, je seltener ich Gelegenheit habe oder nehme, einem solchen beizuwohnen. Ich habe kürzlich das Missale studirt und mich überzeugt,

1) An den Vater 25. 5. 51.
2) Der Vater an R. 8. 4. 51.
3) An den Vater 19. 6. 51.

wie wenig dasselbe auf die Idee des Sühnopfers gebaut ist, wie stark die altchristliche Idee des Dankopfers im Abendmahle hineinspielt, und diese Leute wollen einem einbilden, sie feierten das Opfer im altchristlichen Sinne." „Du siehst, lieber Vater, daß ich blos in den Interessen meiner gegenwärtigen Vorlesungen lebe, und darum erlebe ich sonst nichts erwähnenswerthes."

Da die Disciplin der Symbolik, wenn man sie lediglich als Entstehungsgeschichte der Symbole und objektive Darstellung der Lehrgegensätze in den verschiedenen Kirchen und Secten auffaßt, nur ein Bruchtheil der Kirchen- und Dogmengeschichte sein und daher kein specielles Interesse für akademische Vorlesungen gewähren würde, stellt Ritschl, um ein solches zu gewinnen, ihre „sehr praktischen Seiten" in den Vordergrund und kommt so dazu, sie im Gegensatz gegen die katholische Kirche als Polemik und in Beziehung auf die beiden protestantischen Kirchen als Unionistik zu behandeln. Jene will er aber nicht im Sinne des 16. und 17. Jahrhunderts und diese nicht im Sinne eines bureaukratischen Kirchenregiments geübt wissen. Im Katholicismus sind auch die Punkte, welche eine Ausgleichung und Übereinstimmung versprechen, aufzusuchen, und andererseits die Differenzen der protestantischen Confessionen nicht geringzuschätzen, sondern principiell zu beurtheilen. Dagegen läßt Ritschl die Rücksicht auf die griechische Kirche, die Socinianer, die Arminianer, Swedenborgianer u. s. w. wegfallen. Die Planck'sche Auffassung der Symbolik bringt es mit ihrer Beschränkung auf die in den Symbolen niedergelegten Lehren nicht zu einem lebendigen Bilde. Denn „gerade die Hauptbegriffe, an denen alles hängt, sind gewöhnlich nicht in die Symbole aufgenommen worden, z. B. im Tridentinum die Lehre von der Kirche, in den protestantischen Symbolen die Lehre von Gott und vom Glauben. Wenn man also in vielen Punkten auf die Theologen zurückgehen muß, so darf man doch nicht, wie Möhler es mit den Schriften der Reformatoren macht, über dem individuellen Gepräge ihrer Privatansichten den allgemein gewordenen Lehrtypus übersehen, in welchem manches abgerundeter erscheint, was in jenem schroff ist. Den Unterschied zwischen Kirche und Schule wird der Katholik bei den Protestanten ebensowenig ignoriren dürfen, als wir bei den Katholiken."

Da nun die Entwicklung der Theologie seit dem 18. Jahrhundert nicht ungeschehen gemacht werden, und man zum Buchstaben der Symbole nicht zurückkehren kann, so ist bei der Vertretung des Protestantismus gegen den Katholicismus zweierlei zu beachten. „1) Die symbolische Lehre dem Katholicismus gegenüber ist selbst nicht vollendet. Erst vom Standpunkt der neueren Theologie sind manche Lücken zu schließen, welche dem

Katholicismus als Blößen erscheinen. 2) Es kommt nur darauf an, daß unsere Theologie auf dem Boden der Schrift und in der religiösen Grundanschauung sich bewegt, welche den ursprünglichen Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus trägt, und diese Continuität ist nach dem Ruin des Rationalismus wiederhergestellt, wobei die Fortbildung der Theorie auch in einer anderen Form, als die symbolische, ein Recht des Protestantismus ist" und ihren Maßstab an der inneren Folgerichtigkeit der Lehrbegriffe hat. „Eine fortbildende Revision der protestantischen Lehrgegensätze wird nun freilich die praktische Folge der Union viel näher vorbereiten, als die entsprechende Behandlung der Gegensätze zwischen Katholicismus und Protestantismus. Für den Zweck der Versöhnung dieser bedarf es vielmehr der Förderung der verfassungsmäßigen Einheit der Protestanten und des Verfalls derselben bei den Katholiken. Beides in weiter Ferne; jene können wir nur entfernt theoretisch anbahnen. Erst große Weltereignisse können dies Ziel näher führen, und es bedarf dafür unsererseits wirklich, wie Thiersch fordert, apostolischer Männer. Aber diese erwartete Wendung der Geschichte darf nur nicht als etwas drittes angesehen werden, was über die coordinirten Formen des Katholicismus und Protestantismus hinausginge, sondern es muß als Consequenz des Protestantismus angesehen werden, auf dessen Stufe sich der Katholicismus erheben muß, weil er eine niedrigere einnimmt." Ein gemeinsames Zusammengehen mit dem Katholicismus gegen das Antichristenthum ist nur auf dem Boden der Liebesübung möglich. Ein Bund darf weder mit den Antichristen noch mit den Jesuiten geschlossen werden, die selbst nur den antichristlichen Geist großziehen können. Denn der antichristliche Naturalismus wird nur in falscher Weise als Consequenz des protestantischen Princips, und die Reformation als Revolution ausgegeben. Beide stammen aus dem katholischen Frankreich, und die Volkssouveränetät ist zuerst von Jesuiten ausgesprochen.

Bei der symbolischen Behandlung der einzelnen Lehren machte Ritschl die von der Kirche am meisten Schwierigkeiten. Die Gestalt, welche sie von den Reformatoren erhalten hatte, erschien ihm unvollständig und der Ergänzung bedürftig. So wurde ihm die Beschäftigung damit zum Anlaß eines dogmatischen Versuchs, dessen schriftliche Fixirung er bereits am Anfang des Semesters in Aussicht stellte[1]), und ferner im Auge behielt[2]), bis er plötzlich in die Nothwendigkeit versetzt wurde, seine Gedanken be-

1) An den Vater 8. 5. 51.

2) An den Vater 19. 6. 51.

stimmt zusammenzufassen. Darüber berichtet er Folgendes[1]): „Am ersten Juli Abends war eine Anzahl Geistlicher zu der am zweiten festgesetzten Conferenz schon versammelt, und es handelte sich darum, das Programm dazu festzustellen. Dorner, in dessen Händen die Sorge dafür lag, machte den etwas formlosen Vorschlag, jeder Anwesende solle ein Thema angeben, und obgleich ich mich zurückzuziehen suchte, hielt er mich erst recht fest, um von mir ein Thema zu erfahren. Das konnte ich ihm leicht geben, ohne daß ich mich deswegen verpflichtet gefühlt, und ohne daß eine bestimmte Verabredung zwischen uns getroffen worden wäre. Am andern Morgen, als ich eben zu meiner zweiten Vorlesung abziehen wollte, kommt Dorner ganz unerwartet, und erklärt, daß er auf mich und ein Referat von mir rechne. Worüber? Das mußten wir in aller Eile feststellen, über Recht oder Pflicht der Separation. Es blieb mir nichts übrig, als die zweite Stunde daran zu geben, und nachdem ich die erste gehalten, mir kurz zu notiren, was zu sagen wäre. Das war mir möglich, weil ich den Gedankenstoff, auf welchen es ankam, erst ganz kürzlich in der Symbolik behandelt hatte und auch die specielle Frage über Separation in der Lehre von der Kirche kurz berührt hatte. Ich hielt also ganz frei einen halbstündigen Vortrag, auf den wenig Widerspruch und Discussion folgte, und mit dem ich entschieden Glück gemacht habe. . . . Abgesehen von der praktischen Spitze (Beurtheilung der Altlutheraner und Baptisten), welche Zustimmung fand, hatte ich die Genugthuung, das Bedürfnis dogmatischer Aufklärung geweckt, resp. befriedigt zu haben. Die Pfarrer haben gemerkt, daß die kirchlichen Lebensfragen nur an der Hand klarer Einsicht in die Lehre behandelt werden können, und haben insofern vor der theologischen Arbeit Respect bekommen. Für mich selbst wird aber die Sache von der größten Wichtigkeit sein, sofern man mich anders kennen gelernt hat, als man von mir geglaubt hat. Zwar waren nicht viele Geistliche da, aber die mich gehört haben, werden es schon herumbringen; andererseits war es mir aber auch wichtig, von einer Menge Studenten gehört zu werden, die sonst keine Notiz von mir genommen haben; und bei diesen hat, wie ich höre, hauptsächlich die fließende Form der Rede Eindruck gemacht. Ich bin Dorner also sehr vielen Dank schuldig, daß er mich so in die kirchliche Oeffentlichkeit gestoßen hat, und werde mich demnächst durch Publication einer vollständigen Abhandlung über die Lehre von der Kirche in der hiesigen Monatsschrift weiter darin festzusetzen suchen. Herr von Hollweg hat als Vorsitzender den interessanten in sich geschlossenen Vortrag

1) An den Vater 4. 7. 51.

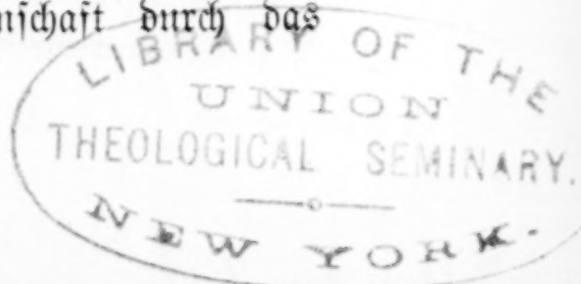
vollständig officiell anerkannt. Ich wollte doch nicht ermangeln, diesen ersten Succeß als Kirchenlicht Dir sobald als möglich mitzutheilen."

Im Anfange der Herbstferien fand Ritschl die Zeit seinen Vortrag nachträglich schriftlich auszuarbeiten und zu vervollständigen. Dieser erschien darauf unter dem Titel „Die protestantische Lehre von der Kirche" in der Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens (10. Jahrgang, 9. Heft, S. 117—134). Ritschl führt Folgendes aus. Der Begriff der unsichtbaren Kirche, welcher in der Apologie als das erste Glied der protestantischen Lehre von der Kirche aufgeführt wird, ist nicht biblisch, sondern lehnt sich nur an Augustin an. Dennoch kann auf ihn nicht verzichtet werden. Wenn auch Schleiermacher die Schiefheit der Namen unsichtbare und sichtbare Kirche schlagend hervorgehoben hat, so findet doch der ganze Gegensatz des protestantischen Kirchenthums gegen das katholische in dieser Distinction seinen Schwerpunkt. Aber statt durch die Worte unsichtbar und sichtbar wird der Unterschied der beiden Begriffe besser ausgedrückt, wenn man die Gemeinde der Heiligen der durch Gottes Wort und Sacramente verfaßten Kirche gegenüberstellt. Die Gemeinde der Heiligen ist nun die ideelle Voraussetzung der verfaßten Kirche, und diese die empirische Voraussetzung jener. Also ist die Gemeinde der Heiligen der reale immanente Zweck der verfaßten Kirche. Das zweite Glied der protestantischen Lehre, die verfaßte Kirche, hat zu ihrem Inhalt die reine Predigt des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente. In dem Maße, als eine Kirche die Intention auf das Wort Gottes hat, dient sie dem Heilszweck, und da alle Kirchen christlichen Namens diese Intention haben, so umschließt die im Worte Gottes verfaßte Kirche alle diese Gemeinschaften, welche im Bekenntnis zu Christus eine Kirche sind, aber übrigens als geschichtliche Stufen unterschieden und begriffen werden müssen. Für den Protestantismus folgt aus jenem dogmatischen Begriff von der verfaßten Kirche 1), daß in normaler Weise nicht mehrere Bekenntnisse auf das eine reine Evangelium gegründet sein können, 2), daß eine bestimmte rechtliche Verfassung kein wesentliches Merkmal der im Sinne des Protestantismus verfaßten Kirche sein kann.

Hiermit ist der dogmatische Begriff der Kirche abgeschlossen, aber die Lehre von der protestantischen Kirche nicht erschöpft. Sie bedarf der Ergänzung vom ethischen Standpunkt aus. Das Wort Gottes ist mit der heiligen Schrift nicht identisch, sondern es ist die ausgelegte heilige Schrift. Die Auslegung beruht aber nicht nur auf einer technischen Fertigkeit, sondern auch auf einer Tradition, wie schon Luther einer solchen folgte. Allein diese ist nicht als objective der Schrift gleich oder gar über sie gestellt,

sondern nur als subjective Bedingung des Schriftverständnisses anzuerkennen und unterliegt daher der stetigen Vervollkommnung durch die Schrift. Um ihretwillen ist die Kirche die Bedingung des Heils in dem Sinne, daß sie als unsere Mutter und als Erziehungsanstalt den Zugang zu Christus öffnet. Damit ist das dritte Glied in dem Begriff der Kirche gefunden, welche in dieser Hinsicht ihre Merkmale an dem Bekenntnis und der Liebesgemeinschaft hat. Das Bekenntnis ist nicht Lebens- und Einheitsgrund der Kirche, sondern es ist das in ihr herrschende Maß des Schriftverständnisses, welches den Einzelnen selbst wieder anleitet, die Schrift zu verstehen. Im Besonderen möglicherweise der Berichtigung bedürftig, ist es im Grundgedanken bindend, indem es seine richtige Stellung als ethisches Product auf dem Grunde eines wirklichen christlichen Gesammtlebens hat, und fruchtbar nur als lebendiger religiöser Gemeinsinn ist. Darum ist seine Ergänzung die Liebesthätigkeit als der Kern des christlichen Gesammtlebens innerhalb der erziehenden Kirche, welche ihre persönliche Darstellung und Wirksamkeit in der unsichtbaren Gemeinde der Heiligen hat. Also ruht auf dieser die Kirche nicht nur als verfaßte, sondern auch als sittliche Lebensgemeinschaft. Und die reformirten Symbole fordern mit Recht die Zucht als Merkmal der wahren Kirche, weil, was im Centrum der Lebensgemeinschaft Liebe ist, nach der Peripherie hin Gesetz werden muß.

Das normale Gleichgewicht dieser beiden Seiten ist bei der Zersplitterung des Protestantismus nicht vorhanden und schon unter der Herrschaft der altkirchlichen Orthodoxie gestört gewesen. Aber, was vom dogmatischen Standpunkt nicht zu beweisen ist, stellt sich vom ethischen als Nothwendigkeit und Pflicht dar, nämlich daß man die Bekenntnisgemeinschaft auch zu einer Verfassungsgemeinschaft zu machen strebe. Separationen haben in Zeiten des Verfalls der Kirche und unter dem Vorbehalt der Wiedervereinigung ein relatives Recht, aber es ist sittliche Pflicht, an der Bekenntnis- und Verfassungsgemeinschaft festzuhalten, so lange man mit dem Bekenntnis übereinstimmt, auch wenn Verfassung und kirchliches Leben mit Mängeln behaftet sind. Die Merkmale des dogmatischen und des ethischen Begriffs der Kirche, welche theoretisch auseinandergehalten werden müssen, bedingen sich im Leben gegenseitig, da die Kirche selbst, die unter jenem doppelten Gesichtspunkt betrachtet wird, eine und dieselbe ist. Aus der Bekenntnisgemeinschaft geht nun das geistliche Amt hervor, welches deshalb keine dogmatische, sondern eine sittliche Nothwendigkeit und nach Maßgabe der sittlichen Ordnung den Zweck hat, die auf verschiedener religiöser und ethischer Bildungsstufe stehenden Angehörigen der Kirche durch Bekenntnis und Zucht zum Glauben und zur Gemeinde der Heiligen zu erziehen. Und zwar wird die Bekenntnisgemeinschaft durch das



ministerium verbi, die Liebesgemeinschaft und Disciplin, welche wesentlich auf dem Grunde der Localgemeinde existirt, durch die Gemeindevertretung repräsentirt. „Die Organisirung der Gemeinde ist das absolute Bedürfnis für die Kirche, und die Schwierigkeit dieser Aufgabe rechtfertigt nicht den Widerstand dagegen, am wenigsten von Seiten des sogenannten Patronates, welches auf dem Boden der Kirche gar kein Recht hat, sich für ein Amt auszugeben". (S. 133.) Durch die rechtliche Ordnung unterscheidet sich die Kirche von dem Staat und von anderen Bekenntnisgemeinschaften. Während aber Bellarmin den Begriff der Kirche ausdrücklich nur auf die Merkmale der äußerlichsten Sphäre begründet, ruhen nach der protestantischen Anschauung die äußeren Sphären wesentlich auf der innersten, und der Begriff der Kirche vollendet sich in der Anschauung der drei concentrischen Kreise: der Gemeinde der Heiligen; der Gemeinschaft an dem Worte Gottes und den Sacramenten, in dem Bekenntnis und der Disciplin; und der Gemeinde der Rechtsordnung. Die einzelnen Mitglieder gehören, je nach den verschiedenen Sphären, der Kirche in verschiedenem Sinne an.

Den ersten Abschnitt dieses Aufsatzes hielt Ritschl bald selbst nicht mehr aufrecht, indem er anerkannte, daß eine Incongruenz zwischen der Gemeinde der Heiligen und der Kirche nicht zu leugnen sei[1]). Er ist später darauf mehrfach wieder zurückgekommen.

Nach der Vollendung der eben besprochenen Arbeit beschäftigte sich Ritschl zunächst mit der Vorbereitung einiger kleinerer Abhandlungen[2]), die in der 1850 von Schwetschke und Roß gegründeten und dann von Droysen in Jena und einer Anzahl Kieler Professoren fortgesetzten Allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur veröffentlicht werden sollten. Aber von diesen Arbeiten ist nur der auf den Wunsch des theologischen Specialredacteurs, Professors Pelt[3]), geschriebene Aufsatz „über die Bedeutung der pseudoclementinischen Literatur für die älteste Kirchengeschichte" erschienen[4]), in welchem Ritschl die Gelegenheit wahrnahm, die gegen seine Entstehung der altkatholischen Kirche gerichtete Schrift Hergenröthers de catholicae ecclesiae primordiis kurz zu widerlegen. Aus dieser katholischen Kundgebung entnahm er übrigens mit Vergnügen, daß

1) An den Vater 21. 11. 51.
2) An den Vater 1. 9. 51.
3) Pelt an R. 7. 6. 51.
4) Allgemeine Monatsschrift. 1852, S. 61—72.

man auf jener Seite sein Buch doch etwas unbequem empfunden habe[1]). Die ihm außerdem von Pelt gestellten Aufgaben, nämlich eine Abhandlung über die Glossolalie[2]), eine Besprechung der unter dem Pseudonym Irenäus Monasticus erschienenen Schrift Von Jerusalem nach Bethlehem[3]) und eine andere über Gitzlers Aufsehen erregende Schrift de statu ecclesiae catholicae secundum jus Borussorum sind nicht ausgeführt worden. An diese Dissertation hatte Ritschl einen gegen das Treiben der katholischen Kirche gerichteten Aufsatz anschließen sollen, deren er überhaupt mehrere zu schreiben bereit gewesen war[4]).

Sein Hauptinteresse wandte Ritschl jetzt vornehmlich den jüngst veröffentlichten Philosophumena zu, von deren Abfassung durch Hippolyt er sich sogleich überzeugen ließ, und welche er zunächst für seine bevorstehende Vorlesung über Dogmengeschichte ausbeutete. Diese arbeitete Ritschl jetzt fast ganz von Neuem aus[5]). Aber die Veränderungen, welche er vornahm, betrafen nicht die Gesammtauffassung des Gebiets, sondern die Behandlung der historischen Einzelheiten. Neben der Dogmengeschichte las Ritschl über den paulinischen Lehrbegriff und zum ersten Male über die Korintherbriefe. Er hatte in den letzten Jahren außer den eingehender besprochenen Collegien theils die früher genannten historischen und neutestamentlichen Vorlesungen wiederholt, theils andere neue, z. B. über den Galaterbrief, gehalten. Jetzt berichtet[6]) er über sein Exegeticum: „Für die Korintherbriefe habe ich lauter Anfänger, und ihnen gegenüber fühle ich mich sowohl zur Mittheilung allgemeiner theologischer Gesichtspunkte verpflichtet, als mir auch die Sache selbst die Gelegenheit dazu reichlich giebt. Fast jede Stunde giebt es eine Paränese, und meistens in dem Sinne, wie der apostolische Brief normal sei in der Beurtheilung des christlichen Charakters solcher Leute, wie die Korinther, und ich habe die Genugthuung, daß meine Leute zufrieden sind. Zwar habe ich in jedem Privatum nur 5 und im paulinischen Lehrbegriff 12, aber Du weißt, daß ich darum nicht weniger sorgfältig bin, als hätte ich Massen vor mir, und damit hoffe ich weiter zu kommen. Besser so, als brillant anfangen und kläglich aufhören . . . .“ So befriedigte Ritschl seine Thätigkeit, indem er Anhänglichkeit und Theilnahme bei den Studenten bemerkte. „Ich bin doch im Begriff, meine

1) An den Vater 1. 9. 51.
2) An den Vater 19. 6. 51.
3) An den Vater 1. 9. 51.
4) Pelt an R. 8. 6. 52.
5) An den Vater 21. 11. 51.
6) Ebenda.

Stellung zu denselben zu befestigen, und darf für das nächste Semester auf steigende Zuhörerzahl für die Symbolik rechnen [1])."

Diese Vorlesung hat denn auch zum ersten Mal einen erheblichen Besuch, von 17 Studenten, gefunden. Daneben las Ritschl ein Publicum über die Union. Darin behandelte er eine der brennendsten Tagesfragen historisch und principiell. Die Sache der Union lag ihm seit dem Anfange seiner theologischen Laufbahn am Herzen. Sein Vater war einer ihrer Vorkämpfer. In der überwiegend katholischen Rheinprovinz war sie vollends eine Nothwendigkeit für den Protestantismus. So waren die Feinde der Union auch Ritschls Feinde. Ein Fragment von seiner Feder aus den ersten Monaten des Jahres 1852 wendet sich unter der Überschrift „Herr Dr. Hengstenberg und die Union" gegen diesen gefährlichen, weil versteckten Widersacher der herrschenden preußischen Kirchenverfassung und des ihr zu Grunde liegenden Gedankens. Indem Ritschl von dem neuesten Vorwort der Evangelischen Kirchenzeitung (1852 S. 41) ausgeht, in welchem Hengstenberg der Union in der preußischen Landeskirche die Conförderation zu substituiren gerathen hatte, verfolgt, vergleicht und beurtheilt er mit Scharfsinn und Klarheit die in den Zeitraum von 1844—1848 fallenden Äußerungen seines Gegners über die Union. Er zeigt, wie die anfänglich unklaren und verschwommenen Kundgebungen Hengstenbergs sich zur immer deutlicheren Abneigung gegen die Union in demselben Maße gesteigert haben, in welchem die confessionell lutherische Strömung, der jener sich wohlweislich selbst nicht angeschlossen hatte, an Macht und Einfluß zunahm. So wird die Politik des Eiferers für das Bekenntnis als das aufgedeckt, was sie gewesen ist, als ein Verrath der Union an ihre confessionalistischen Gegner, die er doch selber abzuwehren eine Zeit lang sich den Schein gegeben hatte. Das Bruchstück führt bis zu der Erklärung Hengstenbergs vom Jahre 1848, daß die Verwandlung des unirten Kirchenregiments in ein combinirtes, sofort ausgeführt, Unwürdigkeiten und Lächerlichkeiten zur Folge haben würde. Der Vergleich dieser Meinung mit dem Vorwort der Evangelischen K.-Z. von 1852 begründet das scharfe Urtheil Ritschls über ihren Urheber, dessen inzwischen erfolgte Äußerungen über die Union einer gleichartigen Betrachtung nicht mehr unterzogen werden.

Ritschl mag an der Vollendung dieses Aufsatzes durch den Erlaß der Cabinetsordre vom 6. März 1852 gehindert worden sein, welche den Kampf gegen Hengstenbergs letzte Kundgebung gegenstandslos machte, weil sie in deren Sinne eine wichtige Entscheidung traf. Indem der am

1) An den Vater 6. 3. 52.

29. Juni 1850 eingesetzte Oberkirchenrath jetzt thatsächlich aus einer unirten in eine combinirte Kirchenbehörde umgewandelt, und ihm die Verwaltung und Vertretung der gesammten Landeskirche übertragen wurde, sollte zwar die Selbständigkeit jedes der beiden Bekenntnisse gesichert werden, aber wesentlich schien doch nur dem ausschließlichen lutherischen Confessionalismus Vorschub geleistet zu werden. Überall, wo die Union in der evangelischen Bevölkerung feste Wurzeln geschlagen hatte, empfand man diesen Schlag gegen sie als ein bitteres Unrecht. Ritschl berichtet, daß in der rheinischen Kirche[1]) die Cabinetsordre wie ein Blitz eingeschlagen habe. Und unter diesem Eindruck steht auch seine Behandlung des Gegenstandes in dem Colleg, welches er bis zu dieser „letzten Weginterpretirung der Union" zu führen beabsichtigte. Er dachte „ungeachtet der strengsten historischen Objectivität Gelegenheit genug zu bekommen auf die modernen Lutheraner loszuschlagen", die er sich vornahm officiell nur Flacianer zu nennen[2]). Sein Vater hatte für die Vorlesung das regste Interesse und wünschte wohl, in ihr sein Zuhörer sein zu können[3]).

In dem Colleg selbst geht Ritschl von den Annäherungen zwischen den beiden Confessionen aus, zu denen mehr und mehr der in ihnen lebende Einheitstrieb geführt hat, deren Erfolg indessen gegenwärtig in Frage gestellt erscheint. Aber die lutherische Confession ist nicht die Kirche, und der Calvinismus ist nicht eine Secte. Daß dieser absorbirt werde, ist nicht in Aussicht zu nehmen, sondern daß die Eigenthümlichkeiten beider Richtungen in eins gebildet werden. „Gemeinsame Bausteine für die Union sind genug vorhanden, aus denen die evangelisch-katholische Kirche zusammenwachsen wird und muß." Das müssen wir uns zwar gestehen: „Wir sind noch nicht die evangelische Kirche, die geeignet wäre, die allgemeine christliche zu sein. Wir sind aber auch erst 300 Jahre alt, und haben ganz andere Schwierigkeiten zu überwinden, als die alte Kirche zu überwinden hatte." Diese bestehen in dem Verhältnis zu einem christlichen Staat und zum Hierarchismus innerhalb und außerhalb der christlichen Gemeinschaft, während die alte Kirche im Gegensatz zu dem heidnischen Staat und dem Judenchristenthum stand und dabei in die Gestalt gewachsen ist, die der Protestantismus gemäß Joh. 18, 36 vermeiden muß und will. „Eben deswegen schämen wir uns nicht, in den Augen der Welt hinter der römischen Kirche zurückzustehen."

1) Vgl. W. Krafft, Die neuesten die Union in Preußen betreffenden Erlasse. Monatsschrift für die ev. Kirche der Rheinprovinz und Westphalens, 1852, 7. Heft, S. 23—38.

2) An den Vater 14. 6. 52.

3) Der Vater an R. 22. 6. 52.

Die Beurtheilung der Union beruht hauptsächlich auf der Kenntnis und Beurtheilung des Abendmahlsstreits, der selbst durch verschiedene Knotenpunkte der Annäherung zwischen beiden Parteien unterbrochen wird. Demgemäß erörtert Ritschl die Geschichte dieses Streites und der Union in den drei Epochen bis 1577, bis 1817 und bis zur Gegenwart, und gelangt zu folgendem Urtheil: „Es war ein Widerspruch, daß die beiden Parteien der Reformation, welche in einigen Punkten ihres Bekenntnisses sich widersprachen, darum zu 2 Kirchen geworden waren, und doch durch ihre Auffassung des Sacramentsbegriffs im Allgemeinen die Signatur trugen, eine Kirche zu sein. In der Unterordnung des Sacraments unter das Bekenntnis lag eine Verletzung seines anerkannten Begriffes. Vor der richtigen Schätzung des Sacramentes muß die Prätension der vollen Trennung um des Bekenntnisses willen zurücktreten; und weil das Sacrament mindestens ebenso stark den Begriff der Kirche constituirt, als es das Bekenntnis thut, so muß unter diesem Gesichtspunkt der so überwiegende Consensus, der richtigen Ansicht nach, mehr Werth für die Form der Kirche haben, als der Dissensus. Wie die Einheit der Evangelischen und Katholiken zu einer christlichen Kirche auf dem Sacrament der Taufe ruht, so ruht die engere Einheit der Lutheraner und Reformirten zu einer evangelischen Kirche auf beiden Sacramenten, und, wenn auch der Dissensus noch viel größer wäre, als er ist, so würde das Unionsstreben, welches sogar zwischen Evangelischen und Katholiken wiederholt wirksam gewesen ist, auch zwischen den beiden evangelischen Kirchen sich geltend gemacht haben. Aber gerade die Masse des Consensus in dogmatischer Hinsicht, sowie die reichen Erinnerungen aus der Periode von 1529—1577 ergänzen das sacramentale Band der Einigung in der Art, daß die Unionsbestrebungen unter gegebenen Verhältnissen immer näher an ihre Realisirung heranrücken mußten. Freilich ist der Erfolg derselben nur dadurch gesichert, daß der in der reformatorischen Lehre gegründete Hauptgesichtspunkt vollständig erkannt ist."

„Überhaupt giebt es 3 Stufen der Union": 1) „die Union des Kirchenregiments, z. B. in Preußen und Hessen," 2) „die Union des Cultus, namentlich der Abendmahlsfeier, ohne Einschluß der Einigung im Bekenntnisse, dessen Trennung unangetastet bleiben sollte. Dieser Vorschlag, der im Anfang des 18. Jahrhunderts aufgetreten und in der Brüdergemeinde realisirt war, fand an deren Zögling Schleiermacher einen Vertreter", 3) die Einigung im Bekenntnis, worauf die Abendmahlsgemeinschaft nothwendig hinweist. „Eine solche besteht im höchsten Sinne nur dann, wenn die streitigen Lehren wirklich geschlichtet und auf einen einhelligen Ausdruck gebracht sind. Dieses Ziel ist aber natürlich nicht durch blos

theologische Arbeit zu erreichen, wenn dieselbe nicht aus der factischen Lebensgemeinschaft beider getrennter Confessionen hervorgegangen ist. Sofern also eine solche vorauszusetzen ist, kann sie zunächst eine nur neutrale Einigung im Bekenntnisse einschließen, Hervorhebung des Consensus für die Kirchenbildung und Zurückdrängung des Dissensus in den Besitz des Einzelnen oder der einzelnen Localgemeinde." „Der Verzicht auf die ausschließliche kirchliche Bedeutung der Abendmahlslehre der Concordienformel ist kein Übertritt von einer zur anderen Kirche, sondern die Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen Kirche und Schule, welches seit der Concordienformel verloren gegangen ist."

In demselben Semester begann Ritschl einen Aufsatz über die Elkesaiten auszuarbeiten, zu welchem er im Winter vorher den Stoff gesammelt hatte[1]). Damit wollte er einen Beitrag zu der Zeitschrift für historische Theologie liefern[2]). Diese war das Organ der Leipziger kirchengeschichtlichen Gesellschaft, in welche Ritschl am 18. October 1851 als ordentliches Mitglied aufgenommen worden war. Ihr Präsident Niedner hatte ihm einige Monate zuvor in einem höchst ehrenvollen Schreiben[3]) den Beitritt zu ihr angetragen, welchen ihn Ritschls Forschungen wünschen ließen. „Wie würde ich mich freuen," sagt er, „mit einem solchen Mitvertreter der historischen Forschung in engere Verbindung zu kommen." Indem er ihn zugleich um seine Mitwirkung an der Zeitschrift durch Lieferung eines längeren Aufsatzes bat, schlug er ihm vor, etwa eine Geschichte des Protestantismus vor dem 16. Jahrhundert im Umrisse zu schreiben, meinte aber selbst, daß Ritschl keiner Vorschläge bedürfe, da ihm vieles der Art zu Gebote stehe. Der Aufsatz „über die Secte der Elkesaiten", durch welchen Ritschl dieser Aufforderung nachkam, erschien aber erst im vierten Heft des Jahrgangs 1853 jener Zeitschrift (S. 573—594). Aus dem Jahre 1852 stammt endlich noch die von Ritschl verfaßte anonyme „Beleuchtung des Hirtenbriefs des Fürstbischofs Cardinal von Diepenbrock in Breslau", welche in der Bonner Monatsschrift[4]) und in einigen anderen Zeitungen abgedruckt wurde.

Welches lebhafte Interesse Ritschl für die Kirche hatte, zeigen seine schon besprochenen Bemühungen durch die Bildung des ethischen Begriffs

1) An den Vater 14. 6. 52.
2) An den Vater 21. 11. 52.
3) Niedner an R. 12. 5. 51.
4) Monatsschrift für die ev. K. der Rheinprovinz u. Westphalens, 1852, 8. Heft, S. 101—103.

von der Kirche den Übergang von den symbolischen Bestimmungen zu der Wirklichkeit des Lebens zu finden und für deren Beurtheilung die rechten Maßstäbe zu gewinnen. Er legte ein großes Gewicht auf das geordnete geistliche Amt als Repräsentanz der Kirche. Deshalb waren ihm von vorn herein die kirchlichen Bestrebungen, welche außerhalb der durch die kirchliche Verfassung gezogenen Grenzen sich geltend zu machen suchten, verdächtig und misfällig, zumal wenn sie im Dienste der confessionellen Partei standen. Die am 11. Mai 1848 unter Bethmann-Hollwegs Vorsitz zu Bonn gehaltene evangelische Conferenz[1]), welche im particularistischen Interesse der westlichen Provinzen beschlossen hatte, eine Landessynode nicht zu beschicken, wenn sie nach den in dem Wahlgesetzentwurf des Ministers Grafen Schwerin ausgesprochenen Grundsätzen zu Stande kommen sollte, unterzog Ritschl einer strengen Kritik[2]). Ebenso ablehnend verhielt er sich zu der gleichzeitigen Schöpfung Bethmanns, dem Kirchentage, der kurz darauf am 20. September 1848 zum ersten Mal in Wittenberg abgehalten wurde. Es ist ihm lieb, daß sein Vater diese Versammlung nicht besucht hatte[3]). „Übrigens," sagt er, „muß ich für meine Person bekennen, daß ich für solche Synoden rc. sehr wenig Interesse übrig habe. Ich weiß zwar nicht, was aus der evangelischen Kirche werden soll, so viel weiß ich aber, daß von den Strengen weder etwas zu lernen, noch Heil zu erwarten ist. Ich halte mich innerlich und äußerlich neutral, und denke durch die Beschränkung auf meine Wissenschaft in reiferen Jahren und unter geänderten Verhältnissen auch zur Wirksamkeit für die Kirche mich zu befähigen, während ich mich durch eine voreilige Parteinahme nur abnutzen würde." Dann bittet[4]) er den Vater, ihm doch kurz zu schreiben, was er von dem „Wittenberger Concil" halte. Dorner, der sehr entzückt von dem Ausgang sei, traue er nicht Unbefangenheit genug zu, und Vogt scheine, wie er aus einigen aus Stettin ihm zugekommenen Mittheilungen schließen müsse, andere misliebigere Eindrücke davon erhalten zu haben. Der Vater antwortete[5]), daß er sich gegenüber der compacten Verbindung der katholischen Kirche von einer Conföderation der Evangelischen wohl Segen versprechen könne, wenn im Voraus die einzelnen Landeskirchen bereits eine geordnete kirchliche Verfassung besäßen, was aber in Preußen, Darmstadt, Baiern rc. noch nicht der Fall sei. Er

1) Vgl. ebenda 1848, 7. Heft, S. 14 f.
2) An den Vater 25. 5. 48.
3) An die Mutter 7. 10. 48.
4) An den Vater 29. 10. 48.
5) Der Vater an R. 9. 11. 48.

besorgt jedoch, daß die äußerste Rechte sich der Leitung zu bemächtigen versuchen werde, um ihre Sonderinteressen geltend zu machen, und darauf deute allerdings die eigenmächtige, von keiner Wahl ausgegangene Occupation des Präsidiums durch Bethmann-Hollweg und andere Vorgänge hin.

Indessen hielt sich Ritschl auf die Dauer nicht von allen kirchlichen Unternehmungen fern. So besuchte er am 12. Juni 1850 die jährliche Pastoralconferenz zu Bonn auf Veranlassung seines Freundes Korten. „Ich habe nie viel," bemerkt er freilich, indem er davon berichtet[1]), „von diesem Modeartikel gehalten, und habe mein Urtheil an diesem Exemplar bestätigt gefunden. Wenn es sich nicht um Mittheilung praktischer Erfahrungen oder um Privatgespräche handelt, so wird es nie zu etwas vernünftigem kommen. Die schwierigen Fragen können nicht erledigt werden, die einfachen bedürfen keiner Discussion, und die parlamentarische Form mit Beschlüssen paßt gar nicht auf eine Privatgesellschaft, in welcher immer eine Anzahl ist, welche sich nicht für stimmberechtigt hält. Diese Lage der Sache führte auch zu meinem Plaisir zu einer halbstündigen Discussion, ob bei einer Sache Beschlüsse gefaßt werden sollten oder nicht." Dann liege die Sache immer in den Händen einiger weniger, welche Dreistigkeit und Routine genug besitzen, um zu reden. Das sei auch hier der Fall gewesen. „Wenn die Leute anderwärts Conferenzen halten," heißt es weiter, „wo sie noch keine Synodalverfassung haben, so ist das erklärlich; wenn man es aber hier thut, und sogar Vorlagen für die Provinzialsynoden anfängt durchzusprechen und zu beschließen, so ist das albern, und der schwache Besuch der Conferenz schien mir ein Zeichen ihres Verfalls zu sein. Das Beste von allem war das Essen, nach welchem ich verschwand."

Am 1. November desselben Jahres besuchte Ritschl[2]) die Provinzialsynode zu Duisburg[3]), deren Sitzungen beizuwohnen ihm von ihrem Präses Schmidtborn aus Wetzlar gestattet wurde. Er folgte den Verhandlungen der Verfassungscommission über das Veto des Königs mit regem Interesse, und, wenn einmal eine langweilige Partie vorkam, benutzte er die Zeit, um seine eignen Ansichten zu ordnen. Dorner und Rothe, welche auch zugegen waren, neckten ihn, daß er plötzlich solches Interesse an Kirchenfragen gewonnen hätte. Ritschl erwiderte, er hätte sich danach gesehnt, diesen einmal in legitimer Form zu begegnen, Pastoralconferenzen und Kirchentage hielte er aber für revolutionären Kram.

1) An den Vater 18. 6. 50.
2) An den Vater 15. 11. 50.
3) Vgl. Nippold, Richard Rothe. Ein christliches Lebensbild II, S. 310 f.

Dennoch hat er auch in den Jahren 1851 und 1852 wieder an den Bonner Pastoralconferenzen Theil genommen, jenes Mal sogar durch seinen schon besprochenen Vortrag (s. o. S. 189), und das andere Mal, indem er in die Debatte über die Cabinetsordre vom 6. März durch einen Beitrag zur historischen Orientirung eingriff[1]). Im September 1851 besuchte er auch den Kirchentag zu Elberfeld. „Ich bin zwar principiell", so schreibt er wieder[2]), „gegen diese Unternehmungen, aber erstens wird man dort eine Menge Leute sehen, welche interessant sind, und dann könnte es mir ungünstig ausgelegt werden, wenn ich allein dort nicht erschiene[3]).

Jene Erwartung bestätigte sich denn auch. In Elberfeld sah Ritschl nach mehreren Jahren zum ersten Male Tholuck[4]) wieder, mit welchem er die alte Bekanntschaft zu gegenseitiger Befriedigung erneuerte. Sie schlossen, wie er später einmal erwähnte[5]), ihren Frieden in der Verständigung über die Stelle Matth. 5, 17, deren in der ersten Auflage der altkatholischen Kirche vertretene Auslegung Ritschl schon jetzt nicht mehr aufrecht erhielt. Außerdem lernte dieser Pelt und Uhlhorn persönlich kennen, welcher nachher die Begegnung als eine seiner liebsten Erinnerungen an den Kirchentag bezeichnete[6]). Überhaupt boten die kirchlichen Versammlungen Ritschl die Gelegenheit zur Anknüpfung und Fortsetzung mancher ihm sehr werthvoller Beziehungen und Freundschaften. Mit einer ganzen Anzahl von Geistlichen in der näheren und weiteren Umgebung Bonns verband ihn eine immer enger werdende Freundschaft, und in ihren Häusern war er stets ein gern gesehener Gast. „Ich will nicht renommiren," schreibt er einmal[7]), „aber ich kann wenigstens sechs Orte um Bonn aufzählen, wo ich willkommen bin." Von diesen auswärtigen Freundschaften pflegte er am meisten die mit dem Dr. Basse, welchem er schon in Tübingen im Jahre 1845 nahe getreten war, und der seit 1850 in Crefeld eine Mädchenschule leitete (jetzt Consistorialrath in Frankfurt a. M.). Durch die Vermittlung dieses alten Freundes, den Ritschl oft besuchte, erwarb er in Crefeld eine Menge von Bekanntschaften, unter welchen die mit dem dortigen Pastor Schmidt ihm selbst werthvoll war. „Es ist

1) Vgl. Monatsschr. f. d. ev. K. d. Rheinprovinz und Westphalens, 1852, 8. Heft, S. 63 f.
2) An den Vater 25. 5. 51.
3) Vgl. dazu Rothe bei Nippold, a. a. O. II, S. 317.
4) Tholuck an R. 14. 5. 53.
5) An den Vater 10. 7. 56.
6) Uhlhorn an R. 4. 1. 52.
7) An den Vater 6. 1. 51.

wirklich so," sagt er[1]), „in einer Stadt von 36000 Seelen erregt der Besuch eines armseligen Privatdocenten die Aufmerksamkeit wenigstens aller s. g. Studirten, da sonst nur Commis voyageurs ihre Schritte dahin richten." Ein anderer alter Bekannter, dem Ritschl jetzt wieder begegnete, war der Divisionspfarrer Hunger in Köln. Hier trat er außerdem dem Geistlichen Regierungs- und Schulrath Grashoff nahe. Ferner verkehrte er viel mit dem Pfarrer Korten in Wahlscheid (jetzt Oberconsistorialrath a. D. in Coblenz), mit dem Pfarrer Scheden in Brühl und mit dem Militäroberpfarrer, späteren Feldprobst Thielen in Coblenz.

Besondere Zuneigung wandte ihm der humoristische Consistorialrath Lohmann in Wesel zu, welcher auf der Reise zum Examen in Coblenz gern in Bonn Station machte und sich im belebten Kreise der jungen Theologen behaglicher fühlte, als in den Häusern der älteren Herren. Auf dem Rückwege von einer Abendgesellschaft bei Dorner hat Lohmann, wie Ritschl oft mit viel Vergnügen erzählte, sich ihm allen Ernstes einmal als Schwiegervater angeboten. „Ritschl," sagte er in seinem westphälischen Dialekt, „ich habe noch eine unverehelichte Tochter ...... Wollt Ihr die haben? So kommt einmal nach Wesel und seht sie Euch an." Die Tochter sei zwar erst 12 Jahre alt, der präsumtive Gemahl möchte also bestimmen, wie sie erzogen werden solle. Darauf erwiderte dieser, „es wäre zu wünschen, daß sie so würde, wie ihr Vater. Der Mond," fährt er in seinem Berichte darüber fort[2]), „hat zwar unsere wiederholten Embrassements nicht gesehen, weil er nicht im Kalender stand, aber der Rhein, an welchem wir entlang gingen, muß die wiederholten Doppelküsse gehört haben, mit denen er sein Versprechen auf meinem Antlitze besiegelte. Für die Theilnehmer der Gesellschaft welche er durch verschiedene Reden sehr amüsirt hatte, ist meine Erzählung dieses mitternächtigen Schlußactes höchst erbaulich gewesen."

Auch in Bonn selbst gestalteten sich die Verkehrsverhältnisse Ritschls von Jahr zu Jahr angenehmer. Allerdings erscheint es noch wie ein Nachklang der vereinsamten Stimmung, die ihn im Jahre 1848 niedergedrückt hatte, wenn er schreibt[3]): „Mit Freundschaft bin ich zwar ebenso wenig gesegnet, wie mit Liebe, aber ich habe doch ein großes Publicum, welches mich gern leiden mag und respectirt, und also werde ich gut durch die Welt kommen." Aber mit dem Buchhändler Gustav Marcus wurde Ritschls Freundschaft immer enger. Außerdem zählten Hälschner,

1) Ebenda.
2) An die Mutter 28. 5. 51.
3) An die Mutter 16. 12. 50.

Leopold Schmidt, Heine, Sell, Römer, Schaarschmidt, Bödeker, Delius zu seinen Freunden. Und von älteren Familien zogen ihn besonders Löbells zu näherem Verkehr heran.

Auch zu verschiedenen Fremden, die sich vorübergehend in Bonn aufhielten, trat Ritschl in freundliche Verhältnisse. So schloß er mit dem Kopenhagener Privatdocenten Steenberg enge Freundschaft, während die Berührung mit einem andern Dänen Dr. Beck aus Kopenhagen flüchtiger gewesen war. Ebenso hielt er den Verkehr mit einem Schweizer Geistlichen Freundler aus Genf und mit einem niederländischen Privatgelehrten van Vloten aus Leyden längere Zeit aufrecht. Am eigenthümlichsten war aber die Beziehung zu einem bejahrten Engländer, der ihm eine Reihe von Jahren hindurch sein besonderes Vertrauen zuwandte. Ritschl erzählt[1]), wie er von einem seltenen Besuche überrascht wurde: „Es trat ein alter Mann in mein Zimmer und redete mich an: Ich bin ein alter Engländer und bitte um die Erlaubnis bei Ihnen zu hospitiren; ich kenne den D. Baur und Zeller, und bin eben mit de Wette in Wiesbaden zusammen gewesen; ich weiß, daß Sie über das Evangelium Marcions geschrieben haben. Auf meine Frage, ob er also Theolog sei, erwiderte er, er sei Arzt gewesen, habe aber schon vor längeren Jahren die Praxis niedergelegt und sei der theologischen Kritik in Deutschland nachgegangen, habe erst seine Schule bei D. Paulus, dann bei Gesenius und Wegscheider gemacht, kenne Bleek recht gut, und durch Strauß sei er bis zur Tübinger Schule gekommen, ich sei ihm von Zeller und de Wette rühmlich genannt worden, und er wolle also bei mir hören. Er hieß Dr. Brabant, wohnt in Bath und hat die Übersetzung des Straußschen Werkes ins Englische besorgt. Die kritischen Arbeiten der neueren Zeit kannte er sehr genau, und verstand jede Anspielung auf Einzelheiten vollständig; dabei hatte er aber von den religionsphilosophischen Untersuchungen, die mit der Entwicklung der Kritik des Urchristenthums gleichmäßig fortschreiten, keine Notiz genommen, sondern stand auf Wegscheiderschem Standpunkt. Er hat also zweimal bei mir hospitirt, und dann habe ich ihm über mehrere Fragen ausführliche Auskunft ertheilen müssen. Endlich hat er versprochen, im nächsten Frühjahr sich auf längere Zeit hier niederzulassen, um mit mir zu verkehren; da er so schnell von England hierher kommen könne, so sei er glücklich, hier einen zu wissen, von dem er sich könne aufklären lassen. Er war ein frommer Skeptiker, ein Mann von bedeutender Milde und großer Freundlichkeit im Gesichtsausdruck, dessen Auge aber begeistert flammte, wenn er von seinem Suchen

1) An den Vater 4. 8. 48.

nach Wahrheit sprach, das ihn wohl bis an sein Ende begleiten würde, da es bis jetzt nicht befriedigt sei. Du kannst denken, daß ich mich durch den Besuch des ersten Fremden, der meinetwegen hierher kam, sehr geschmeichelt fühle; ich will nur wünschen, daß ich noch Gelegenheit habe, dem guten Manne anstatt seiner Wegscheiderei etwas Besseres beizubringen."

Im folgenden Jahre machte der alte Herr die Reise nach Paris mit dem Umweg über Bonn und Heidelberg, um Ritschl und den alten Paulus zu besuchen. „Wie gefällt Dir diese Zusammenstellung?" fragte jener seinen Vater[1]), dem er dies berichtet. Dann überbrachte ihm im Juni 1850 der würdige Freund einen Brief seiner Mutter, nachdem er in Kissingen zufällig mit Ritschls Eltern zusammengetroffen war, und schenkte ihm zur Erlernung des Englischen ein Lexikon, indem er ihn dringend zu sich nach Bath einlud. „Er hat vor," erzählt Ritschl[2]), „in einer Schrift sein deistisches Testament niederzulegen, und hatte sich dazu vom alten Paulus eine Menge Scharteken mitgeben und anempfehlen lassen. . . . Freilich wird er bei seinem Studium des Neuen Testaments nie zur Ruhe kommen, weil er nicht einsehen kann, daß die Person Christi die disparaten Lehrelemente zusammenhält. Er findet immer nur Widersprüche, und lobte auch in dieser Beziehung meine Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs, daß ich nachgewiesen hätte, wie Paulus sich auf jedem Punkte zwischen Nein und Ja bewege. Darauf antwortete ich mit Jacob Böhme, daß in Ja und Nein alle Theologie stehe. Von Dir war er sehr entzückt, und meinte, Du könntest ihn wohl zum Christen machen."

Endlich kam der alte Herr noch einmal im Jahre 1854, nachdem Ritschl kaum mehr etwas von ihm gehört und schon gemeint hatte annehmen zu müssen, daß er hinübergegangen sei und Aufklärung für seine Zweifel gefunden habe[3]). Nun wollte Brabant seinen alten Plan ausführen und sich einige Wochen in Bonn aufhalten. Er bat Ritschl, ihm Vorträge über die biblische Theologie zu halten. „Nachdem ich ihm," schreibt dieser[4]), „zugesagt hatte, sagte er: ich gebe Ihnen dafür 2 Pfund Sterling. Meine Deprecationen halfen nur so viel, daß er erklärte eine andere Form des Honorars wählen zu wollen, und da er auf eine Form hindeutete, welche mir noch drückender sein würde, so erklärte ich ihm schriftlich, ich würde das angebotene Honorar annehmen, um es dem

1) An den Vater 13. 8. 49.
2) An den Vater 18. 6. 50.
3) An die Mutter 19. 7. 51.
4) An den Vater 2. 8. 54.

Gustav-Adolfs-Verein zu überweisen. Die Engländer sind einmal so, daß sie alles bezahlen; er ist mit dieser Auskunft zufrieden. Er ist ein seltsamer Mann mit seinem unverrückbaren Deismus und seinem nicht zu stillenden Interesse nach anderer wissenschaftlicher Speise, die er sich doch nicht anzueignen vermag." Er hat dann Bonn doch schon nach acht Tagen verlassen, wie Ritschl meinte[1]), auch deshalb, weil seine Theologie ihm nicht mundete, die freilich den deistischen und naturalistischen Ansprüchen des alten Mannes nur entgegengesetzt sei.

Die Freundschaft, welche Ritschl mit so manchen der rheinischen Geistlichen verband, führte ihn zur Betheiligung an einem neuen Unternehmen, welches die Kölner, Bonner und einige andere Pastoren in Gang brachten. Es war dies ein Pastorenconvent, der in Brühl monatlich abgehalten wurde und eine Reihe von Jahren hindurch sehr geblüht hat. Die Kölner Geistlichen, welche den Anstoß dazu gegeben hatten, rechneten vor allem auf Ritschls Betheiligung und richteten es so ein, daß er in der ersten Sitzung am 8. December 1851 den Vortrag halten mußte, in dem er die Kindertaufe nach den Symbolen behandelte[2]). Ritschl hatte den Auftrag, der ihm nicht viel Arbeit machte, gern übernommen, um „einigen Brüdern, welche lediglich beten und exegesiren wollten, zu zeigen, wie die Sache zu machen ist. Es hielt schwer, den Durst nach Exegese soweit zu beschränken, daß der Redner irgend eine kurze Schriftlection oder Auslegung, die auf seinen Stoff bezüglich ist, vorausschicken soll, und mir bietet der erste Korintherbrief Stoff genug, um die erste Conferenz überhaupt durch das göttliche Wort richtig zu beleuchten." Die erste Versammlung war von 14 Theilnehmern besucht. Ritschl berichtet[3]) über ihren Verlauf und seinen Vortrag folgendermaßen: „Es kam mir hierbei darauf an, Calvins principlose Behandlung der Sache aufzuweisen und die Lehre des großen Katechismus Luthers zu rechtfertigen. Dies ist mir denn auch gelungen, indem die zähe und alberne Opposition von . . . . . zu Gunsten Calvins, die sich gar nicht auf eine irgendwie genaue Kenntnis seiner Lehre stützte, nur dazu beitrug, meine Ansichten bei den anderen zu empfehlen. Ich habe namentlich, was ich nicht erwartete, Zustimmung dafür gefunden, daß nur Sündenvergebung, nicht Wiedergeburt als die Folge der Kindertaufe gesetzt werden könne."

Bei einer der nächsten Versammlungen, welche von 18 Personen besucht war, schloß sich an einen sehr interessanten Vortrag des Consistorial-

1) An den Vater 11. 8. 54.
2) An den Vater 21. 11. 51.
3) An den Vater 22. 12. 51.

raths Grashoff über die Berichtigung der lutherischen Bibelübersetzung[1]) eine unersprießliche Discussion über die Art, wie man etwa die Übersetzung von Meyers an die Stelle der Lutherischen setzen solle. Diese Verhandlung gewährte Ritschl wieder einen Maßstab für seine Ansicht, daß die Besprechung sogenannter praktischer Fragen auf den Pastoralconferenzen nur vom Übel sei[2]). „Als es sich deshalb fragte," fährt er in seinem Berichte fort, „was am 15. April vorzunehmen sei, und die Pastoren sich auf die unmittelbar vorhergehenden Osterarbeiten beriefen, ließ ich mich gern bereit finden, um ein gelehrtes Thema zur Sprache zu bringen. Freilich setzte ich mich dabei dem aus, daß mehrere Stimmen ein praktisches Thema verlangten, erklärte aber rundweg, daß ich ihnen nur eine Darstellung der Lehre des Paulus von Christus bieten könne. Als pis-aller hat man das gelten lassen, ich werde aber Gelegenheit nehmen, ihnen überhaupt zu sagen, was ich von dem Geschwätz über praktische Fragen halte. Nach beendeter Discussion, ehe die Eisenbahn uns wieder wegführte, setzten wir uns noch um einige Flaschen Wein, um die in der Gesellschaft befindlichen 2 Geburtstagskinder, außer mir der Pastor Schulzeberger aus Obercassel, zu feiern, wozu ein anwesender schottischer Geistlicher erst große Augen machte, aber doch endlich theilnehmen mußte. In diesem Fache ist der rheinische Klerus gleich bei der Hand, und die ziemlich zahlreichen Nichtrheinländer unter uns haben sich darin ganz vortrefflich conformirt. Vater soll nicht erschrecken. Dorner war mitten darunter."

Im September 1852 besuchte Ritschl, nachdem er zuvor in Stettin an dem 25jährigen Jubiläum seines Vaters als Generalsuperintendenten Theil genommen hatte, den Kirchentag zu Bremen. Dort genoß er die Gastfreundschaft des Aeltermanns Delius, des Vaters seines Bonner Collegen, und widmete, nachdem er am ersten Tag den Verhandlungen beigewohnt hatte, die Zeit, die er diesen entzog, gern dem Verkehr mit der liebenswürdigen Familie. Außerdem hatte er damals die Freude, seine alten Freunde Wolf und Hellwag wiederzusehen. Vom Kirchentage selbst gewann er den Eindruck, daß er merkliche Spuren seines Verfalles zeige. „Eine so formlose Masse," bemerkt er[3]), „kann nur dann in einem richtigen

1) Abgedruckt in der Monatsschrift für die ev. Kirche der Rheinprovinz u. Westphalens, 1852, 6. Heft, S. 241—281.
2) An die Mutter 3. 4. 52.
3) An den Vater 25. 9. 52.

Gange sein, wenn allseitiges Vertrauen da ist. Das fehlte aber im Präsidium und in der Versammlung und zwischen beiden; und der Schein des Vertrauens, der durch die Geduld und Resignation der Masse hervorgebracht war, hat nur dazu dienen müssen, für künftige Fälle den Vorsatz anderen Verhaltens hervorzurufen. Daß die confessionellen Gesichtspunkte schärfer geworden waren, als voriges Jahr, konnte man sowohl aus manchen Reden abnehmen, als auch aus dem Stillschweigen schließen, welches die große Masse der Hannoveraner sich auferlegt hatte, welche nur gekommen waren, um zu hören, nicht um mitzureden. Ferner was das Präsidium betrifft, wie kann Hollweg mit gutem Gewissen mit Stahl zusammenwirken? Sie können sich nur neutralisiren wollen, und hierbei zieht natürlich Hollweg den Kürzeren. Endlich hat die Art, wie Hollweg das Präsidium octroyirte, bei vielen ein großes Misfallen hervorgerufen. Ein anderer Grund des Verfalls der Unternehmung ist die Erschöpfung der Themata und die unglückliche Wahl der Referenten. Aus diesem Grunde mislang die Verhandlung des ersten Tages, wenn ich ein musterhaftes Correferat von Nitzsch über Ordnung des Hauptgottesdienstes ausnehme, vollkommen. Ein dritter Grund gegen die Haltbarkeit der Sache ist, daß die Versammlung in den Händen von Hengstenberg und Stahl war, aus begreiflichen Gründen, weil diese beiden unverschämt genug, und die Versammlung zu unbeweglich war, um gegenzuhalten. Bei der Verhandlung des zweiten Tages über das Verhalten zu den jesuitischen Missionen haben sie die Versammlung als Chorus für die noch gar nicht erprobten Anordnungen des Oberkirchenraths über die Kirchenvisitation gemisbraucht. Daß sie in diesem Sinne fortzufahren gedenken, beweist die von ihnen durchgesetzte Absicht im nächsten Jahre in Berlin zu tagen. Und unter diesen Umständen ist es geboten, entweder das Präsidium zu stürzen oder die ganze Blase in die Luft zu sprengen. Meine rheinischen Freunde sind deshalb der Meinung, erst recht nach Berlin zu ziehen, vorher aber Vorversammlung zu halten und geordnet zu Werke zu gehen. Das sind freilich spätere Sorgen. Das Hauptinteresse bot eben der zweite Tag, an welchem ich diese Beobachtungen anstellte. Hengstenbergs Referat bewies aufs schlagendste, daß er aus Jesuit, Kapuziner und Literat zusammengesetzt ist, und war ganz unfähig, der Discussion eine bestimmte und erfolgreiche Richtung zu geben, so viel Mühe er sich gegeben hatte, durch scurrile Einfälle Lachen zu erregen. Deshalb bewegte sich die Discussion in einer Menge Tiraden gegen römische Kirche und Jesuiten, mit Ausnahme wieder von Nitzsch, der das Auftreten der Jesuiten als einen Landfriedensbruch darstellte. Auf Hengstenbergs Anträge der Kirchenvisitation zuzustimmen ging kein Mensch ein. Die Genugthuung gewährte

mir die Discussion, daß die Versammlung sehr wenig Hengstenbergs allgemeine Anschauungsweise theilte. Und deshalb hat nun Stahl als Präsident unter dem Titel eines Resumé eine puseyitische Diatribe gehalten, wodurch er dann Hengstenbergs Anträge durchgebracht hat. Er muß wohl der Masse imponirt haben; mir hat diese jüdisch anmaßende und advocatenhafte Redefertigkeit ohne irgend ein Zeichen von Überzeugungswärme nichts weniger als imponirt". „Deshalb," schließt Ritschl seinen Bericht über diese Verhandlung, „habe er sich nur geärgert, daß nach jenem Schlußwort keine Gelegenheit mehr gewesen" sei, Stahls Rede gebührend zurückzuweisen. Etwas später fügte[1]) er diesen Mittheilungen die Bemerkung hinzu, er sei durch den Bremer Kirchentag von seinen kirchlichen Sorgen curirt worden. „Die »Bekenntnistreuen« strecken zu deutlich die puseyitische Kralle heraus, als daß nicht ihr Credit bald erschöpft sein wird." Die Verhandlungen endlich, die am dritten Tage über die innere Mission gepflogen wurden, befriedigten Ritschl, soweit er ihnen beiwohnte, ebensowenig. „Mein Bedenken gegen Wichern," sagt er[2]), „ist leider durch eine Äußerung verstärkt worden, die er in der Discussion über Privatbeichte that, »es werde nicht eher gut werden, als bis die Scheidung zwischen Communionsgemeinde und Kirche durchgeführt sei, dann werde es keine Spaltungen und Secten mehr geben.« Und das ist ein Dr. theol."

An der inneren Mission nahm Ritschl selbst thätigen Antheil. Er war Pfleger einer sehr dürftigen Familie, bei deren Kinde er auch hatte Gevatter stehen müssen, zum ersten Mal in seinem Leben. „Der kleine Proletarier," bemerkt er[3]), „heißt natürlich Albrecht; wollen sehen, ob er seines Namens würdig wird." Wie er bei dieser Familie seines Amts gewaltet hat, davon giebt er einmal eine Probe, indem er berichtet[4]), er habe dort den Anlaß zu einer Predigt gehabt. „Der Mann hatte die Frau geprügelt, und nachdem Hälschner, der Sectionsvorstand des Armenvereins, der mich begleitete, als Jurist den Thatbestand und die Motive erhoben hatte, habe ich eine so fulminante Strafpredigt losgelassen, daß ich noch selbst über mich lächeln mußte." Im Sommer 1850 wurde Ritschl zum Schriftführer des Gesammtvorstandes des rheinischen Vereins für innere Mission gewählt, dessen lebendigen Aufschwung und gute Leitung er bezeugt. Aber den seinem Vater versprochenen Bericht über den Fort-

1) An den Vater 30. 10. 52.
2) An den Vater 25. 9. 52.
3) An den Vater 18. 6. 50.
4) An den Vater 12. 3. 51.

gang dieser Thätigkeit hat er brieflich wenigstens nicht gegeben, so daß weitere Nachrichten hierüber fehlen.

Seine musikalischen Interessen förderte Ritschl mit vieler Freude weiter. Im Herbst 1849 abonnirte er sich auf ein Kölner Musikinstitut, indem er angab[1]), daß er dadurch ein gutes Mittel gewonnen habe, Abends regelmäßig zu Hause zu bleiben. „Es gehörte mit zur Revolution," sagt er, „daß ich mir das Gegentheil angewöhnt hatte; da aber die jetzigen Kammern bestimmt sind, die Revolution zu schließen, so wollte auch ich nicht zurückbleiben." Als für den Universitätssaal eine neue Orgel angeschafft war, erwarb sich Ritschl auf Veranlassung und mit der Unterstützung ihres Curators, des Professors Breidenstein, Bekanntschaft und Übung auf diesem Instrument[2]). Besonders aber pflegte er den Gesang weiter. Einmal erregte er in einer Gesellschaft, in der einige seit kurzer Zeit in Bonn ansässige Musiker verschiedene Trios spielten, durch den Vortrag einer neuerdings erst bekannt gewordenen Arie von Stradella Aufsehen. Die Musiker erstickten ihn fast mit ihren Schmeicheleien; sie fanden, daß er die erste erfreuliche Entdeckung sei, die sie in musikalischer Hinsicht in Bonn gemacht hätten, und fragten ihn, wer ihn unterrichtet habe. Indem er dieses Erlebnis erzählte, legte er seinen Dank bescheiden zu den Füßen der Eltern, seiner Musterbilder im Gesange, nieder[3]). In einem der nächsten Winter nahm Ritschl an den Übungen zur Aufführung der Bachschen Johannespassion Theil. Da ihn die Musik zu sehr fesselte[4]), ließ er sich, obgleich er eigentlich zuvor in die Ferien hatte reisen wollen, doch noch bis zur Aufführung selbst halten. Dann aber hatte er in Berlin gleich wieder Gelegenheit, bei einem Concert der Singakademie, worin die Matthäuspassion gegeben wurde, den ersten Tenor mitzusingen[5]). Auch mit den ihm nahestehenden Studenten trieb Ritschl gelegentlich Quartett- und Chorgesang[6]). Mit seinem Schüler Thikötter machte er oft unter Gesang von Siegburg aus den schönen Weg durchs Aggerthal nach Wahlscheid, wo sie Thikötters Schwager Korten besuchten.

Ritschl hatte durchaus Vorliebe für die klassische Musik. Über Wagners Tannhäuser, der damals in weiteren Kreisen bekannt wurde, theilte er seinem Bruder[7]) in bezeichnender Weise seine Meinung mit.

1) An den Vater 28. 9. 49.
2) An den Vater 26. 6. 52.
3) An den Vater 15. 10. 52.
4) An den Vater 12. 3. 55.
5) Der Vater an Georg R. 6. 5. 55.
6) An den Vater 14. 6. 52.
7) An Georg Ritschl 15. 4. 54.

„Musik," sagt er, „ist die Sache nun einmal nicht, und der Eindruck, der die Leute daran fesselt, ist überhaupt kein musikalischer oder irgendwie künstlerischer, sondern die dämonische Macht der erwartungsvollen Aufregung und der Caprice. Musikalisch gelungen ist nur die Erzählung Tannhäusers, deswegen, weil Wagners Mittel nur für die Darstellung des Wahnsinns zureichen. Und auch bei dieser Scene dürfte zu beachten sein, daß sie zu lang ist; und wenn man dies bei dem eignen Singen vergißt, so ist dies nur ein Beweis dafür, daß eine richtige Würdigung der Oper durch wiederholte Beschäftigung mit ihr nicht befördert wird. Ich muß mich immer der Beurtheilung von Jahn in den Grenzboten[1]) erinnern, welche wir im vorigen Sommer in Bonn lasen, deren Wahrheit Du nicht zu bestreiten vermochtest. Dieselbe hat mich davor bewahrt, mich von dem Stück hinreißen zu lassen, obgleich ich soweit Kind meiner Zeit bin, daß ich auch für den Pfeffer und Senf in der Musik einigen Geschmack habe." Diese stark ausgeprägte Abneigung gegen Wagnersche Musik ist Ritschl zeitlebens eigen geblieben. Wenn er schon an der neuen Musik von Schumann an keinen Geschmack mehr fand, so war ihm an Wagners Opern die verhaltene Sinnlichkeit, die mystische Grundstimmung und der pessimistische Weltschmerz direct zuwider. Es war daher nicht nur die musikalische Seite der Wagnerschen Tondichtung, sondern vielmehr die sittliche, welche seinem einfachen, gesunden, kräftigen, in keiner Weise sentimentalen Empfinden durchaus entgegengesetzt war, und Ritschls Persönlichkeit und Weltanschauung möchte wohl an keinem Gegensatz so treffend vergegenwärtigt werden können, als wenn man sie mit der Wagners vergleicht. In dem modernen Geistesleben stehen sie sich gewissermaßen als Antipoden gegenüber.

Im Herbst 1851 gab Staib seine Professur in Bonn auf und erhielt am 28. October die von ihm nachgesuchte Entlassung aus dem preußischen Staatsdienst. Dadurch trat eine Vacanz ein, deren Ausfüllung durch Ritschl nach den bisher ihm gegebenen Versprechungen so nahe lag, daß ihre erhebliche Verzögerung recht auffallend erscheinen muß. An der Haltung der Bonner Facultät hat das nun freilich nicht gelegen. Allerdings war zuerst bei der Frage nach der Verleihung eines etwa erledigten Extraordinariats für Bleek das Bedürfnis der Facultät ins Gewicht gefallen, daß das Gebiet des Alten Testaments durch eine besondere Lehrkraft vertreten werde. Aus diesem Grunde war er eine Zeit lang geneigt

1) Grenzboten 1853, 12. Jahrg., 1. Sem., 1. Band, S. 327—342.

gewesen, für Wichelhaus einzutreten. Aber jene Rücksicht zu nehmen, war nicht mehr nöthig, nachdem sich am 7. Februar 1851 Ludwig Diestel für Altes Testament in Bonn habilitirt hatte. Über das Auftreten dieses Mannes, mit welchem Ritschl bald in das engste persönliche und theologische Freundschaftsverhältnis trat, berichtet er[1]) folgendermaßen: „Der neue College, Diestel, ist mir ganz erwünscht, er ist sehr, fast zu bescheiden und in wissenschaftlicher Beziehung durchaus nicht unfrei. Seine Promotion hat mir einmal wieder zum Disputiren Gelegenheit gegeben. Er hatte mich gebeten, als außerordentlicher Opponent aufzutreten, und nachdem seine Disputation mit den 2 Studenten als legitimen Opponenten sehr schläfrig gewesen war, ging ich etwas ins Zeug, machte einige Witze über seine Thesen im Allgemeinen, als ich nun aber auf eine These über Hegesipp einging, war er anstatt aufgemuntert, so eingeschüchtert, daß er mir eigentlich gar nicht Stand hielt, und ich die Sache trotz seiner entgegengesetzten Ansicht allein in der Hand behielt. Ich mußte denn durch einige scherzhafte Wendungen etwas Leben in die Sache hineinbringen und habe damit viel Plaisir erregt. Als ich gelegentlich den Hegesipp als den bezeichnete, qui primus historiam ecclesiasticam privatim docuit, da hat der dicke Hasse neben mir ein bankerschütterndes Gelächter ausgestoßen, und die Studenten haben mir erzählt, wie Dorner, wenn er sein Gesicht wieder in die Amtsfalten zu legen im Begriff war, wieder hätte herauslachen müssen."

Als so das alttestamentliche Bedürfnis gedeckt war, ist die Bonner Facultät durchaus für Ritschls Beförderung eingetreten[2]). Schon am 28. Juni 1851 hatte sie zu einer Zeit, als Staib seine Stelle noch nicht aufgegeben hatte, aber durch Krankheit seine Thätigkeit auszuüben verhindert war, in einem von Rothe abgefaßten warmen Schreiben an das Ministerium darauf angetragen, Ritschl, den sie schon am 12. October des vorigen Jahres zur Beförderung empfohlen habe, nun in Bonn selbst ein Extraordinariat zu verleihen. Nichtsdestoweniger dauerte es noch anderthalb Jahr, ehe diesem Wunsche Folge gegeben wurde. Der Grund dieser Verschleppung der alten Angelegenheit lag darin, daß am Ende des Jahres 1850 das Cultusministerium aus den Händen Ladenbergs in die des Herrn von Raumer übergegangen war, von welchem Ritschl durch seinen Vater gleich erfuhr[3]), daß er der Partei Gerlach sich zuneige. Noch einmal, vor Ablauf desselben Jahres, am 6. November erneuerte die Fa-

1) An den Vater 16. 2. 51.
2) An den Vater 13. 10. 51.
3) Der Vater an R. 22. 12. 50.

cultät ihr Gesuch Ritschl zu befördern. Indem sie die Entlassung Staibs erwähnt, kommt sie in dem von Hasse als Decan entworfenen Schreiben auf den Antrag zurück, „den sie im Allgemeinen bereits unter dem 12. Dezember 1849 einem Hohen Ministerium zu stellen sich die Freiheit nahm, den sie dann am 12. October 1850 nochmals vorlegte, und für den sie auch in diesem Jahre schon einmal unter dem 28. Juni das Wort ergriffen hat.“ Aber der Erfolg blieb wieder aus. Wie Lancizolle[1]) von Johannes Schulze erfahren hatte, war dieser mehrfach bei dem Minister für Ritschls Ernennung eingetreten. Raumer aber habe ausweichend geantwortet und erklärt, es habe noch Zeit, Ritschl sei noch sehr jung und noch nicht vollkommen reif. Lancizolle schloß aus Schulzes Ausführungen, daß Hengstenberg den Minister und die theologischen Facultäten beherrsche, und niemand angestellt werde, der ihm nicht recht sei. Allerdings verhielt sich dieses nicht ganz genau so, wie Ritschl durch Hasse erfuhr, der sich bei einem Aufenthalt in Berlin seiner Sache mit großer Treue angenommen hatte. Hasse war zu Hengstenberg selbst gegangen, um mit ihm über Ritschl zu sprechen. „Da hat er,“ so berichtet dieser[2]), „nur lauter Ungunst gegen mich getroffen, und Hengstenberg hat gethan, als ob er den Minister völlig in der Tasche habe, und gesagt, meine Beförderung würde ja offene Protection des Baurianismus sein. Da hat denn Hasse meine Partei mit Entschiedenheit ergriffen und jenem das Geständnis abgewonnen, daß ich allerdings nicht so schlimm sei, und endlich hat ihn Hasse als auf eine Probe meines Standpunkts auf meine Abhandlung über die Evangelien verwiesen, die jenem noch nicht bekannt gewesen ist. Hengstenberg hat ferner noch renommirt, daß er den hannoverschen Cultusminister in der Tasche habe, und nach Maßgabe dessen, was Hasse von Raumer direct gehört hat, sind seine Äußerungen über die auf diesen ausgeübte Macht jedenfalls übertrieben. Die Sache ist demnach diese: Raumer will sich erstens Zeit lassen im Allgemeinen, zweitens weil er mich für sehr jung hält, drittens weil er meine Anciennetätsverhältnisse nicht kennt und meint, daß, wenn er mich jetzt befördere, eine Menge Competenten sich melden würden. Er will seine Gnaden sparsam vertheilen, um seine Gerechtigkeit nicht zu sehr beunruhigen zu lassen. Unter diesen Umständen wird die Facultät gegenwärtig noch nicht wieder anpurren dürfen, also warten wir mal wieder bis zum Herbst. Was lange währt, wird gut, und Meisters Lehrjahre sind doch viel amüsanter, als seine Wanderjahre mit den Allegorien.“ Schon einige Zeit vorher hatte Ritschl in ähnlichem Sinne sich geäußert[3]):

1) Lancizolle an Rs. Mutter. Febr. 51.
2) An den Vater 27. 4. 52.
3) An den Vater 7. 1. 52.

„Ich bin freilich so dickfellig geworden durch das viele Warten, daß mir es gleich gilt; aber zu Mutters Beruhigung wäre es mir doch wünschenswerth.“

Diese befand sich allerdings in einer hochgradigen Aufregung, zumal ihr die jüngste Tochter und ihr Mann zu ihrem Ärger öfters in den Ohren lagen, Ritschl solle nur die akademische Laufbahn aufgeben und Pfarrer werden. In dieser Stimmung reiste sie im Februar eigens nach Berlin, um bei einigen ihrer Bekannten, wie dem Minister des Innern v. Westphalen, Erkundigungen über die Sache einzuziehen. Sie wünschte auch, daß ihr Mann sich direct an den König mit der Bitte um Ernennung des Sohnes wenden möchte. Der Vater äußerte sich gegen Ritschl darüber folgendermaßen[1]: „Ich würde mein Gesuch nur dadurch motiviren können, daß ich Deine Beförderung entweder als einen Act der Gerechtigkeit oder als einen Act der Gnade darstellte; der Gerechtigkeit gegen Deine Verdienste und Ansprüche, der Gnade gegen mich. Nun habe ich zwar kein Bedenken getragen, von der Gnade des Königs Deine Befreiung vom einjährigen Militärdienst zu erbitten, würde auch, wenn Du unbesonnener Weise durch eine Schrift Dir eine Untersuchung und Verurtheilung zugezogen hättest, ohne Bedenken die Gnade des Königs in Anspruch nehmen. In beiden und allen ähnlichen Fällen ist eine dritte Person nicht betheiligt; es geschieht niemand ein Nachtheil. Im vorliegenden Falle hingegen würde es auf eine Bevorzugung abgesehen sein, da sich gewiß außer Dir noch andere, vielleicht noch ältere Privatdocenten gemeldet haben. Die Appellation an die Gerechtigkeit des Königs würde, wenn ich meine Worte noch so fein und behutsam stellte, immer auf einen Vorwurf gegen den Minister hindeuten, der nicht gewähren wolle, was recht und billig sei. Ohne den Minister zu hören, würde aber der König nimmermehr entscheiden und ich selbst würde es an seiner Stelle nicht thun.“ Falls die königliche Entscheidung aber wirklich anders ausfiele, so würde Ritschl die Ungunst des Ministers doppelt erfahren. „Überhaupt,“ fährt er fort, „bin ich grundsätzlich kein Freund von Immediatgesuchen um Beförderungen und würde, wenn ich diesen Weg eingeschlagen hätte, künftig nicht mehr wagen, einem . . . . und Consorten streng zu verweisen, daß sie ihre Anstellung beim König gesucht. Mutter fühlt dies wohl und will daher selbst an den König gehen. Ich aber habe sie scherzhaft an die vielen Briefe erinnert, die ich von Müttern, Frauen und Bräuten in amtlichen Angelegenheiten empfangen, und auf den Eindruck, den sie mir gemacht. Ernsthaft habe ich ihr zu bedenken gegeben, daß der König trotz ihrer Versicherung

1) Der Vater an R. 3. 2. 52.

nicht glauben werde, ihr Gesuch sei ohne mein Vorwissen geschehen, ebenso wenig der Minister, und daß ich dann in einem noch übleren Lichte erscheinen müsse. Es bedürfte aber nur des geringsten Anstoßes, und sie machte die Petition, ja legte sie persönlich dem Könige zu Füßen. Erst heute noch hat sie mir gestanden, daß sie, nachdem Lancizolle ihr die niederschlagende Botschaft gebracht, zu Dir gereist sein würde, wenn sie Geld genug gehabt hätte. Ihre Betrübnis ist sehr natürlich und geht mir unbeschreiblich nahe, wie es mich auch und ganz besonders um Deinetwillen schmerzt, daß unsere diesmaligen Hoffnungen, die nach allen Seiten hin so begründet zu sein schienen, abermals vereitelt werden. Was ich mir jedoch selbst gesagt, was ich Deiner Mutter schriftlich gesagt und mündlich wiederholt habe, das und nichts anderes kann ich auch Dir, lieber Albrecht, nur ans Herz legen. Wir müssen uns beugen unter die Trübsal, die uns von Menschen in ihrer Verkehrtheit bereitet wird, die uns aber doch mit Gottes Zustimmung widerfährt, und deshalb mit Ergebung und als eine heilsame Prüfung betrachtet sein will."

Ritschl erwiderte[1]), er habe nicht geahnt, daß seine Mutter unter der Ungewißheit so gelitten habe. „Ich meine doch," sagt er, „daß ich keine Ungeduld kund gegeben habe, vielmehr meine wirklich ruhige Stimmung deutlich genug dargestellt habe, sonst müßte ich mir große Vorwürfe machen, daß ich etwa Mutters Unruhe hervorgerufen oder gefördert habe. Aber wenn ich auch in der stets hoffnungslosen Erwartung unzufrieden geworden wäre, so müßte es mich trösten, daß Mutterliebe für mich gekämpft und gerungen, und so hoffe ich, daß meine Ergebung auch die Unruhe des Mutterherzens lindern wird. Ich theile vollkommen Deine Ansichten und sehe, daß im Augenblicke kein Schritt mehr gethan werden kann." Den Schmerz der Eltern will Ritschl mit ihnen tragen, wie er sagt, „da Ihr ja die Folgen meines ehemaligen theologischen Radicalismus mit mir tragt. Aber so lange Euch Gott mir erhält, so ist das verlängerte Privatdocententhum eine wirklich gnädige Strafe, die am Ende nur im Vergleiche mit dem unverdienten Glücke anderer als Strafe erscheint. Ich habe den Schaden davon, daß ich jünger aussehe, als ich bin, aber, wenn ich auch 30 Jahre alt werde, so bin ich doch auch wirklich innerlich viel jünger, so altklug ich in meiner Jugend gewesen bin."

Am Ende des Sommersemesters wiederholte die Facultät zum zweiten Male ihr Gesuch um Ritschls Beförderung. Von dem Erfolge dieses Schrittes erhielt dieser die erste Mittheilung durch Nitzsch[2]), welcher als

1) An den Vater 6. 3. 52.
2) Nitzsch an R. 10. 8. 52.

Referent im Oberkirchenrathe eine Frage an ihn richtete, da verfassungsmäßig von Seiten des Kirchenregiments bezeugt werden mußte, daß gegen die Ernennung nichts zu erinnern sei. „Nun hat sich zwar,“ so schreibt Nitzsch, „ganz allgemein innerhalb des Collegiums Anerkennung Ihrer Gaben, Ihrer Gelehrsamkeit, Ihres Ernstes und Fleißes im lehramtlichen Wirken geäußert, und niemand wünscht von vornherein Ihrer Beförderung zum öffentlichen Professor hinderlich zu werden.“ Nur sei von einer Seite das Bedenken vorgebracht worden, ob nach Ritschls in der altkatholischen Kirche vertretener Auffassung aus dem vierten Evangelium das Leben und die Lehre Jesu wirklich geschöpft werden könne. Daher wünscht Nitzsch ein ostensibles Schreiben von Ritschl über diese Frage. Ritschl erwiderte[1]: „Auf die sehr geehrte Anfrage Ew. Hochwürden, ob nach meiner Ansicht Leben und Lehre Jesu aus dem vierten Evangelium wirklich geschöpft werden könne, antworte ich mit gutem Gewissen folgendes: 1) daß ich in meiner Schrift über die Entstehung der altkatholischen Kirche das Evangelium Johannis nicht berührt habe, beruht nicht darauf, daß ich es als unzuverlässig von der Construction der Geschichte ausschließen wollte, sondern geschah in der Absicht, bei der Legung von Grundlagen, aus welchen die Hebung von gewissen Zweifeln gegen das Evangelium nothwendig resultiren mußte, nicht den Einwand zu erfahren, daß ich das zu beweisende voraussetzte. 2) Dabei bekenne ich freimüthig einen Fehler gemacht zu haben, indem ich bei dem Entwurf des Bildes Christi die das Alte Testament überschreitenden Lehrelemente Christi bei den Synoptikern, welche an die Darstellung des Johannes heranreichen, nicht in das gehörige Licht gestellt habe. 3) Die Bedenken, welche man gegen die Echtheit des Evangeliums Johannis auf Grund der äußeren Zeugnisse und wegen seines Verhältnisses zur Apokalypse erhebt, theile ich nicht, vielmehr muß ich auf die Echtheit desselben gerade deshalb dringen, weil ich auch die Apokalypse für eine Schrift des Apostels Johannes halte. 4) Dadurch ist meine Beurtheilung des Verhältnisses zwischen dem Evangelium Johannis und den Synoptikern in der Art gebunden, daß ich den äußeren Rahmen der Geschichte Christi nur in der Darstellung des Johannes als zuverlässig anerkennen kann. Die Vergleichung der Lehre Christi bei Johannes und den Synoptikern ergiebt mir ferner viel mehr Punkte der Convergenz als der Divergenz. Diese Aufgabe in systematischer Weise zu lösen, habe ich freilich bisher noch nicht directe Gelegenheit gehabt, aber ich könnte das von keinem anderen Standpunkt aus versuchen, als von dem, daß das

1) Das folgende wird aus dem Concept Ritschls zu seinem Brief an Nitzsch mitgetheilt.

Bewußtsein Christi von seiner Einheit mit dem Vater und von seiner Erhabenheit über das Gesetz sowohl von Johannes als auch von Matthäus (11, 27; 17, 25, 26) gleichmäßig bezeugt ist. 5) Ich habe diese Ansicht schon im Sommer des vorigen Jahres in der Vorlesung über Einleitung ins Neue Testament ausgesprochen, und hoffe, sie im bevorstehenden Winter wieder vorzutragen. Indem ich Ew. Hochwürden diese Punkte vertrauensvoll vorlege, ꝛc."

Nach diesen Vorbereitungen ging dann endlich die Beförderung Ritschls allmählich ihrer Vollziehung entgegen. Am 22. November meldete der Geheimrath Wiese seinem Vater, daß sie in den nächsten Tagen erfolgen werde. Am 12. December berichtete dieser dem Sohne die ihm von Raumer mitgetheilte Thatsache der Ernennung. Aber erst am 26. traf bei Ritschl selbst die vom 22. d. M. datirte Bestallung ein, deren Allerhöchste Genehmigung freilich schon am 29. November erfolgt war. Als Gehalt wurden ihm jährlich 400 Thaler zugewiesen, welche ihm bereits vom 1. November des Jahres an gezahlt werden sollten. Ritschl hatte vor allem die Genugthuung, daß keiner ihm die Beförderung beneidete, sondern viele in verschiedenen Gegenden sich aufrichtig mit ihm freuten. Besonders rühmte er seiner Schwägerin die unzweideutige Theilnahme, die seine Ernennung in Bonn fand[1]). Seine Mutter[2]) schrieb: „Gottlob, mit Geduld erlebt man vieles, und Du hast eigentlich in dieser Sache die dauerhafteste geübt und bist frisch und froh geblieben. Mich wenigstens hast Du vollständig übertroffen." Und Ritschl selbst äußerte[3]): „Jetzt nachdem das nächste Ziel unserer Wünsche von mir erreicht ist, darf ich wohl sagen, daß ich die lange Verzögerung nie als ein Unrecht gegen mich habe ansehen können, sondern als eine heilsame Züchtigung, und sofern jemand hat leiden müssen, so seid nur Ihr es gewesen, liebe Eltern, und durch meine Schuld." Zugleich konnte Ritschl jetzt einen Brief Alexander Schweizers, der ihm am 16. September 1852 eine außerordentliche Professur in Zürich ohne Gehalt angetragen hatte, beantworten. Das hatte er bisher unterlassen, obgleich er erfahren hatte, daß Schweizer sich über das Ausbleiben der Antwort sehr wundere. Aber er hatte es sich vorgenommen, mit der von ihm allerdings eher erwarteten Thatsache seiner Ernennung den wenig lockenden und ihm sonderbar erscheinenden Ruf als bereits erledigt abzulehnen.

---

1) An Eleonore R. 27. 12. 52. Vgl. auch Rothe bei Nippold, a. a. O. II, S. 343.

2) Die Mutter an R. 21. 12. 52.

3) An den Vater 4. 1. 53.

Kapitel VII.

Der Übergang zur systematischen Theologie.

1853. 1854.

Ritschl legte als außerordentlicher Professor seinen Diensteid in die Hände des von ihm hochgeschätzten und mit ihm gut befreundeten katholischen Theologen Hilgers ab, welcher damals Rector war. Ehe er nun durch die ihm obliegende lateinische Antrittsrede den mit seiner Beförderung verbundenen Formalitäten vollkommen entsprach, hatte er zunächst Veranlassung, dem gemischten Publicum der gebildeten Bonner sich durch eine populär-theologische Leistung bekannt zu machen. Zur Unterstützung der verbannten Schleswiger hielten sieben jüngere Universitätslehrer eine Reihe von Vorträgen. Um hierbei eine Vertretung aller Facultäten möglich zu machen, hatte sich Ritschl der Aufforderung daran mitzuwirken nicht entziehen zu sollen gemeint[1]). Das Unternehmen fand unerwarteten Beifall und ergab den erfreulichen Betrag von etwa 300 Thalern. Obgleich „sehr wenige, und zwar nicht prononcirte Katholiken Theil nahmen", so entschloß sich Ritschl doch, „ein neutrales Thema, nämlich die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts zu behandeln". Er bemerkte, daß er „durch das doch sehr abgestufte Interesse für religiöse Fragen, welches vorauszusetzen" sei, in einer schwierigeren Situation sich befinde, als alle Übrigen: „Indessen man muß durch". Der Stoff lag seinen bisherigen Studien fern, welche in den letzten Jahren überwiegend von bestimmt confessionellen Interessen begleitet gewesen waren. So bereitete ihm die Arbeit einige Mühe, er hoffte aber, wenn auch der Gegenstand manche Capacität überschreite, doch damit mehr Glück zu machen, als mit etwas, was an allgemeiner Verständlichkeit leide. Über die Vorträge hatte ein wohlmeinender Kritiker in der Kölnischen Zeitung „jedesmal einen solchen Lärm geschlagen", daß der Central-Dombau-Verein ihre Wiederholung in Köln begehrte. Die anderen waren gleich dazu bereit, Ritschl erklärte aber, daß er nicht Theil nehmen werde, weil er sich dem nicht aussetzen könne, „von einem größtentheils katholischen Publicum oder auch nur von einem oder dem andern Fanatiker misverstanden und in die Zeitung gebracht zu werden. Hiebei bin ich, nachdem ich die Vota einiger anderer eingezogen habe, geblieben, obgleich die Genossen über die Trennung unserer Gesellschaft betrübt waren. Als einzelner wissenschaftlicher Mann könnte ich es unter-

1) An den Vater 23. 1. 53.

nehmen, aber als Professor der Theologie würde ich jeden Angriff auf meine Facultät sowie auf die evangelische Kirche unter den jetzigen Umständen hinlenken" [1]).

Den Vortrag hielt dann Ritschl zu Bonn am 25. Februar als sechster in der Reihe. Er berichtete [2]), „daß er damit einen Erfolg gehabt habe, den er sich nicht habe träumen lassen, bei Damen wie Herren, bei Katholiken wie Protestanten. Wie meine Mutter zu thun pflegt, war ich vorher in gewaltiger Aufregung vor der unbekannten und schwierigen Situation, indessen pflegt man mir so etwas nicht zu glauben, und sowie ich im Gange bin, ist diese Stimmung überwunden. Mir ist mein Organ und meine deutliche Aussprache, sowie die gebildete Modulation der Stimme sehr zu Statten gekommen. . . . . . Die gespannteste Aufmerksamkeit hat geherrscht, und von allen Seiten werde ich beglückwünscht. Kurz, ich habe meine Beförderung vor dem großen Publicum gerechtfertigt und habe meinen theologischen Charakter, den mir wohl manche nicht zutrauen, durch den Inhalt der Rede und durch die unwillkürlich würdige Haltung dabei den Leuten bewiesen. Ferner habe ich, wie Rothe sagt, die Facultät und das Fach herausgebissen, so daß selbst die Naturwissenschaftler, die sonst gern frivol über religiöse Dinge reden, sich haben imponiren lassen. Der Rector Hilgers hat mir bezeugt, daß ich nichts gesagt hätte, was katholischen Ohren hätte anstößig sein müssen, und ich habe meinen Protestantismus gewiß nicht verleugnet." Nach Beendigung des Vortrags gab Ritschl, noch zur Feier seiner Ernennung zum Professor, auf seiner Stube eine fröhliche Gesellschaft. Dazu hatte er seine nächsten Freunde Ritschls, Hälschners, Schmidts, Diestel, Marcus, Scheden eingeladen, welche nun wie an seiner „vorherigen Angst so an seinem nachherigen Glück den innigsten Antheil nahmen". Der Vortrag „über die Mystik, besonders die deutsche im 14. Jahrhundert" erschien bald darauf in der Monatsschrift für die evangelische Kirche Rheinlands und Westphalens (1853, 3. Heft S. 113—135).

Ritschl rügt darin zunächst die Unklarheit und Unvollständigkeit der gangbaren Ansichten über die religiöse Mystik und bezeichnet es als eine Pflicht der wahren Weltkunde, eine Erscheinung wie die Mystik dem Spotte oder Achselzucken zu entziehen und für sie die Achtung zu verlangen, welche jede historische Größe auch dem Gegner abnöthigt. Indem er also bemüht ist, der Mystik gerecht zu werden, bestimmt er sie als das

1) An den Vater 21. 2. 53.
2) An den Vater 1. 3. 53.

Bestreben, nicht nur über den Verstand, sondern auch über das Gefühl hinaus in die reine Unbestimmtheit, die als das Höchste und Absolute und deshalb auch als der Genuß des Absoluten erscheint, durch die Ekstase einzudringen. Aber dieses Suchen nach dem verborgenen Gott ist in dem Christenthume, welches vielmehr Verehrung des offenbaren Gottes ist, als Nachwirkung des klassischen Heidenthums aufgetreten. Die Mystik ist die geläutertste Form, und ihr Gottesgedanke der monotheistische Ertrag des Heidenthums, „womit dieses dem christlichen Monotheismus empfänglich entgegenkam". Wenn sie nun aber auch nur durch die fehlerhafte Verwechselung des neuplatonischen Gedankens von dem verborgenen Gott mit dem christlichen Gedanken von dem offenbaren Gott auf das Gebiet der christlichen Kirche verpflanzt werden konnte, so hat sich doch das Christenthum überhaupt aller in der Welt angelegten religiösen Fäden allein dadurch bemächtigt, daß die entgegenkommenden und vorbereitenden Formen des Heidenthums und Judenthums in ihm reproducirt wurden und sich auslebten. „Es ist kein geringer Beweis für den absoluten Werth des Christenthums, daß es diese Nachklänge der alten Religionen in seinem Schoße ertragen, mäßigen und endlich innerlich überwinden konnte."

So hat die neuplatonische Mystik des Areopagiten das Mönchthum, in dessen Askese sie sich vollendete, eigenthümlich befruchtet, und auch auf die scholastische Theologie, welche in ihren Anfängen die geborene Freundin der Mystik war, eine große Anziehung ausgeübt. Dann ist sie durch die Waldenser, die Beguinen und Begharden und endlich durch die von den Bettelorden organisirten Tertiariergemeinschaften aus den Klostermauern in die stille Welt häuslicher Übung getragen und in voller Reife besonders in dem Verein der s. g. Gottesfreunde gepflegt worden. Ein Bericht über die hervorragendsten Vertreter der deutschen Mystik, Eckart, Tauler, Suso bildet den zweiten Theil des Vortrags, in welchem Ritschl neben dem religiösen Irrthum die Verdienste jener Männer um das sittliche Leben hervorhob und würdigte. „Es ist ein beruhigender Eindruck des Gleichgewichtes in der geschichtlichen Entwicklung, daß, während die eigentlich kirchliche Theologie den Ausbau der Sittenlehre außer Acht ließ, die Mystik trotz ihres nicht speciell christlichen Grundcharakters die Fähigkeit erworben hatte und die Aufgabe durchführte, die christliche Sittenlehre an der Norm des Lebens und Leidens Christi in lebendiger Weise darzustellen."

Zu Ostern 1853 verließ Dorner Bonn, um nach Göttingen überzugehen. Da seine Stelle nicht sofort wieder besetzt wurde, hatte Ritschl die Gelegenheit, einige Vorlesungen zu übernehmen, die jener bisher vertreten hatte. Er hätte am liebsten gleich einen Nachfolger Dorners über-

haupt entbehrlich gemacht[1]). Jedenfalls trat er in die Lücke ein, indem er im Sommer Symbolik und Dogmengeschichte und im Winter darauf Dogmatik las. Zugleich wurde ihm im Anfang des Sommersemesters die Leitung des neutestamentlichen Seminars provisorisch durch das Curatorium übertragen und einige Wochen später durch das Ministerium bestätigt. Zwar bereitete ihm diese Pflicht einige Last, da sie ihn um 6 Uhr unmittelbar nach seinen beiden Vorlesungen in Anspruch nahm. „Indessen," tröstete er sich, „hat die Wechselrede doch etwas erfrischendes, und dabei kann gelegentlich auch einmal gelacht werden." Er behandelte in dem Seminar im Sommer 1853 den ersten Petrusbrief, in dem folgenden Winter das Marcusevangelium. Conversatorische Übungen hatte Ritschl auch wieder in den beiden vorhergehenden Semestern gehalten, im Sommer 1852 über die synoptischen Evangelien, in dem Winter darauf über ausgewählte dogmatische Fragen. Diesen Gegenstand hatte er gewählt, um Gelegenheit zu haben, sich selbst in die Dogmatik hineinzuarbeiten, worauf er, wie er sagt, durch seine bisherigen Studien doch hingewiesen werde[2]). Später berichtete er[3]): „Mein dogmatisches Conversatorium geht gut vorwärts. Die biblisch-historische Anlage des Systems im Unterschied von der kirchlich oder unkirchlich speculativen gelingt bisher ganz gut und fesselt meine Studenten."

Unter den Theilnehmern an den synoptischen Übungen hatte sich besonders Theodor Link ausgezeichnet, der aber zu Ritschls Bedauern in dem Semester, als er die dogmatischen Fragen behandelte, nicht mehr in Bonn war. Indessen die Gewohnheit des theologischen Verkehrs mit seinem Lehrer begleitete ihn auch in seine Heimath Königsberg. Er erhielt Ritschls Dictate über die dogmatischen Fragen durch einen Freund zugesandt und ging in einer ausführlichen Kritik[4]) auf die Punkte ein, welchen er nicht beistimmen konnte. Ritschl[5]) antwortete erfreut über Links fortdauerndes Interesse und schränkte die Ansprüche des Schülers an sein Fragment, wie er die Dictate nannte, ein. Wie er in dem Briefe erklärte, hatte er blos einen Versuch über den der Dogmatik angehörigen locus von der Offenbarung als Grundlegung der eigentlich dogmatischen Lehren bieten wollen. In diesem Zusammenhange kam es ihm nur darauf an, Christus als die Spitze der historischen Offenbarung historisch festzu-

1) An den Vater 23. 1. 53.
2) An den Vater 16. 4. 52.
3) An den Vater 23. 1. 53.
4) Link an R. 2. 6. 53.
5) An Link 3. 8. 53.

stellen und deshalb nur als Erfüller des Alten Testamentes zu betrachten, während er den überhistorischen Gedanken des Johannes, daß Christus Princip aller Offenbarung und Weltschöpfer sei, auf welchem Link in seiner Kritik bestanden hatte, erst in der eigentlich dogmatischen Lehre von Christus aufgenommen wissen wollte. Freilich giebt er zu, daß Link zu seiner Ausstellung durch einen anderen Paragraphen veranlaßt sein möge, „der von dem Folgenden eine andere Vorstellung erweckt, als dadurch bestätigt wird; dieser Fehler war natürlich, da der Fortschritt des Gedankens mir selbst erst von Woche zu Woche aufging, und kein Link da war, der mich zu rechter Zeit zurecht gewiesen hätte .... Im Einzelnen dürfen Sie mir die Gedanken über das Alte Testament nicht anrechnen, ich verdanke das Beste davon Diesteln."

Ferner hatte Link an Ritschls Definition der Offenbarung selber Anstoß genommen, nämlich daß sie die Willenserklärung Gottes zur Gründung eines Reiches Gottes in der Welt sei. Er wollte dagegen die Offenbarung als die historisch sich vollziehende Lebensmittheilung Gottes an die sündige Welt bestimmt wissen. Ritschl erwiderte, er müsse seine Definition aufrecht halten und thue sich etwas darauf zu Gute. „Sie finden sie zu eng," sagt er, „jedoch sehen Sie nicht, daß umgekehrt Ihre Definition enger ist, als meine? Ihre ist übrigens nur von Christus abstrahirt, meine von allen Stufen der biblichen Offenbarung. Wo ist denn aber im Alten Testamente eine Lebensmittheilung Gottes zu erkennen? Dagegen wird sich unschwer die Lebensmittheilung in Christus als besondere Form von Willenserklärung Gottes erkennen lassen. Daß ich darauf nicht im Anfang gekommen bin, müssen Sie daraus erklären, daß es zunächst auf die allgemeinste, umfassendste, darum aber auch oberflächlichste Definition ankam. Und in diesem Sinne muß sie auch für das Heidenthum gelten." „Ich muß das Dilemma stellen: Entweder wendet man meinen Offenbarungsbegriff auf das Heidenthum an, oder man erklärt die heidnische Gotteserkenntnis für rein subjectiv-natürlich. Nur in jenem Falle kann der Offenbarungscharakter auch für die biblische Religion festgestellt werden; die Consequenz der letzteren Ansicht für das Christenthum ist der Feuerbachianismus." Von seiner Thätigkeit überhaupt berichtet Ritschl Link in demselben Briefe: „Das Semester geht in der nächsten Woche zu Ende, für mich mit einer gemischten Empfindung von Überdruß und Bedauern. Es ist doch langweilig, immer wieder alte Hefte, wenn auch mit einigen Nachbesserungen, zu lesen, wie ich jetzt über Dogmengeschichte und Symbolik." Diese leichtere Beschäftigung, setzt er hinzu, müsse jetzt den Vorbereitungen zur Dogmatik für nächsten Winter Platz machen, die für ihn terra incognita sei, in die er sich aber kopf-

über hineinstürze, weil er innerlich und äußerlich gezwungen werde. „Ich werde zwar Dorner nicht ersetzen können, aber seine Vorlesungen muß ich schon übernehmen, da sein Platz vacant zu bleiben scheint.“

Von Ritschls anderen Schülern, die ihm als Freunde nahe traten, ist außer Julius Thikötter vor allem Bernhard Rogge zu nennen, welcher mit ihm in demselben Hause wohnte und daher oft Gelegenheit hatte, mit ihm zusammen zu sein. Rogges Vater war Prediger in Groß-Tinz und ein Haupt der lutherischen Partei in Schlesien. „Der Junge,“ schreibt Ritschl[1]), „hat aber zu solcher Richtung gar keine Anlage, und daß ich ihn nicht dazu erziehe, ist klar. Dies auf Abschlag für manches, was uns von jener Seite unbequem kommt.“ Als dann aber Rogges Vater einmal in Bonn war, lernte Ritschl[2]) in ihm „einen trotz seines steifen Lutherthums sehr liebenswürdigen und milden, feinen Mann“ kennen, „mit dem sich ganz gut verhandeln ließ“. Und später dankte ihm dieser[3]) noch einmal ausdrücklich für die „wahre Liebe eines ältern Bruders“, die er seinem Sohne erweise, wünschte aber, daß dieser gelehrige Schüler von dem Grundirrthum in Ritschls Anschauung von Kirche, Confession und Union geheilt werde, welche ihm gerade durch die Schrift über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche bekannt geworden war. Link und Rogge blieben mit Ritschl, auch nachdem sie Bonn verlassen hatten, in unausgesetzter Verbindung und bewahrten ihm treue Freundschaft bis an sein Lebensende. Wie vertraulich schon von vornherein seine Beziehungen zu diesen erheblich jüngeren Männern waren, zeigt sich daran, daß beide in ihren Briefen ihm wiederholt zuredeten, sich zu verheirathen. Überhaupt verkehrten sie mit ihm auf durchaus freundschaftlichem Fuße. Sein Hausgenosse Rogge war als Student gar oft sein Gefährte in den einsamen Abendstunden gewesen und gehörte schon damals zu seinen intimsten Freunden.

Mit Thikötter hat Ritschl wieder in späteren Jahren enge Beziehungen unterhalten. Zwei andere seiner ihm damals nahe stehenden Schüler, Christian Bruhn und Carl Plath, haben später eine andere theologische Richtung eingeschlagen. Den jetzigen Inspector der Goßnerschen Mission sah Ritschl im Frühling 1857 in Halle wieder, und fand nun in ihm einen Anhänger des confessionellen Lutherthums[4]). Mit dem späteren Flensburger Pastor Bruhn, der schon im Winter 1847—48 sein Zuhörer

1) An die Mutter 7. 5. 52.
2) An den Vater 30. 6. 53.
3) Pastor Rogge an R. 30. 5. 54.
4) An den Vater 24. 4. 57.

gewesen war, dann als Officier den Feldzug in Schleswig-Holstein mitgemacht hatte und darauf wieder einige Jahre in Bonn studirte, hat Ritschl in den folgenden Jahren einen regen Briefwechsel gepflogen. Auch andere Zuhörer aus dieser Zeit sind weiter mit Ritschl in Verbindung geblieben und haben, je nachdem die Gelegenheit dazu vorhanden war, mehr oder weniger regen Verkehr mit ihm unterhalten. Unter diesen waren sein späterer College Adolf Kamphausen, der als Servetforscher bekannte Magdeburger Prediger Henri Tollin, der Schweizer David Zündel und der Amerikaner Frothingham. Im Sommer 1853 studirten zwei Pommern in Bonn, Gercke und Wegener, welche Ritschl sich schmeicheln durfte herangezogen zu haben[1]).

Nachdem Ritschl seinen Vortrag über die Mystik vollendet hatte, dachte er die Osterferien zu einigen kleineren Aufsätzen für Zeitschriften zu verwenden, von denen ihm einer für die Kieler Monatsschrift um so mehr am Herzen lag, als sich die Theologie seit lange nicht darin habe vernehmen lassen, und man von ihm vor einiger Zeit Beiträge verlangt habe. Außerdem wollte er seine lateinische Antrittsrede ausarbeiten, um den Titel P. E. designatus im Katalog bald los zu werden. „Mich vom Lateinischen," sagt er[2]), „nicht dispensiren zu lassen, ist mir ein Ehrenpunkt, wenn es mir auch schwer wird, seit sieben Jahren mal wieder lateinisch zu schreiben. Worüber ich reden werde, weiß ich noch nicht, vielleicht über die Essäer." Wegen dieser Arbeitspläne wollte Ritschl eine von ihm beabsichtigte Reise nach Stettin, welche seine Eltern sehr wünschten, eigentlich aufgeben. Dann entschloß er sich aber doch zu reisen, und nun blieb die in Aussicht genommene Abhandlung für die Kieler Monatsschrift unausgeführt. Die Abfassung der Antrittsrede wurde aber vertagt, obgleich Ritschl vor der Reise erklärt hatte, daß er da, wo er als Schüler so viele schlechte lateinische Aufsätze gemacht habe, versuchen wolle, ob er nicht als Lehrer einen leidlichen lateinischen Ausdruck für seine klaren Gedanken finden könne[3]).

Er nahm den Weg nach Stettin über Jena, wo er Liliencron besuchte und Hilgenfeld nun auch persönlich kennen lernte. Auf der Rückreise war er in Berlin mit mehreren Freunden zusammen. Nach sieben Jahren traf er jetzt zum ersten Male Nasemann wieder, der inzwischen als Leutnant im schleswig-holsteinschen Feldzug ein Bein verloren hatte und zur Zeit Hauslehrer bei einer adlichen Familie war. Die Freude über

1) An den Vater 21. 5. 53.
2) An den Vater 1. 3. 53.
3) An die Mutter 5. 3. 53.

das Wiedersehen war bei beiden sehr groß. Sie sind seit dieser Zeit in stetem Zusammenhang mit einander geblieben und haben mit den Jahren ihre alten Freundschaftsbande nur immer noch enger und fester geknüpft.

Im Juni verfaßte Ritschl seine lateinische Rede, zu deren Gegenstand er nun aber doch nicht eine Erörterung über die Essäer, sondern über Hippolytus wählte. „Wenn es Dir Spaß macht," schreibt er dem Vater[1]), „Deinen Sohn auf dem Katheder der aula maxima zu sehen, so kann ich es bis zu Deiner Anwesenheit verschieben, sie zu halten." Die Eltern beabsichtigten nämlich einige Wochen in der Nähe von Bonn zuzubringen. Ritschls Freund Scheden in Brühl war in der Lage, ihnen einige Zimmer seiner im Schloß befindlichen Wohnung einzuräumen. Ihr Aufenthalt dort gereichte ihnen zur vollsten Befriedigung, zumal sie den Sohn fast täglich sahen, seine näheren Freunde kennen lernten und sich an Ort und Stelle überzeugten, daß die Facultät, das Consistorium, die Geistlichen und die Studenten ihm mit Achtung und Vertrauen zugethan seien. Am 29. Juli hielt Ritschl seine öffentliche Antrittsrede de auctore libri, qui inscribitur „Origenis Philsophumena". Seine Eltern waren dabei zugegen, und dem Vater blieben, wie die Mutter später einmal erwähnte[2]), die kleinen Schnitzer in der Latinität nicht verborgen. Nachher fand eine Familienfeier zu Ehren des nun erst vollständig habilitirten außerordentlichen Professors in einem Gasthof statt. Ritschls Eltern schieden von Bonn mit den sichersten Hoffnungen für die Zukunft ihres Sohnes und mit dem Eindruck, daß der Herr alles wohlgemacht habe[3]). Ritschl begleitete sie noch nach Frankfurt, wo er nach ihrer Abreise den reformirten Pfarrer Sudhoff, der früher Katholik gewesen war, besuchte und mit ihm gute Freundschaft schloß, und reiste über Mainz, wo er von dem ihm schon früher bekannten Garnisonprediger Rogge, dem Bruder seines Schülers, freundlich aufgenommen wurde, nach Hause zurück.

In Bonn, wo der Ferienaufenthalt ganz erträglich wurde, seitdem Hälschners und Diestel wieder dort eintrafen, widmete sich Ritschl vor allem den Vorbereitungen zu seiner Vorlesung über Dogmatik. Diese führten ihn zunächst auf philosophische Studien, die er lange nicht ge-

1) An den Vater 30. 6. 53.
2) Die Mutter an R. 21. 11. 59.
3) Der Vater an R. 10. 9. 53.

trieben hatte. „Ein eigener Glücksfall," erzählt er[1]), „hat mich auf Trendelenburgs logische Untersuchungen geführt, und daran habe ich acht Tage des reinsten wissenschaftlichen Vergnügens und reiche Frucht gewonnen. Demnächst werde ich mich auf Langes Dogmatik einlassen, von der ich freilich nicht gleiche Erwartungen hege. Vorgestern habe ich Lange selbst zufällig bei Hasse gefunden und übrigens einen ganz guten Eindruck von ihm empfangen. Anstatt aufdringliche Geistreichheit bewies er Einfachheit und Unbefangenheit."

Die Beschäftigung mit der Dogmatik unterbrach Ritschl noch einmal durch eine Predigt, deren Vorbereitung ihm nebenher keine andere Arbeit ermöglichte, und die er in Brühl in Vertretung seines auf Reisen befindlichen Freundes Scheden am 25. September hielt. Der treue Diestel begleitete ihn und meinte, daß man nur manchmal den Kathederton durchgehört habe. Die Predigt selbst legte als Text Matth. 6, 10 zu Grunde. Ritschl fragt, da das Herrengebet in seiner ausgezeichneten Einfachheit an sich auch andere Deutungen zulassen könnte, nach dem christlichen Sinn der dritten Bitte, welche den Höhepunkt des ganzen Gebetes bilde, und betrachtet demgemäß im ersten Theile den Inhalt des göttlichen Willens, im zweiten die Stimmung, in welcher wir diesen im Gebete anerkennen. Im Unterschiede von der den Hochmuth fördernden jüdischen Vorstellung von Gottes Reich und Willen, welche auch in der evangelischen Geschichte, z. B. mehrfach in dem Verhalten der Zebedaiden, sich geltend mache, zeigen die Worte: „Wie im Himmel also auch auf Erden", daß Gott den Menschen die Aufgabe stellt, heilig zu werden, wie er selbst es ist. So führt er uns die Tiefe unserer Verschuldung lebhaft vor Augen. Daher ist der christliche Sinn der dritten Bitte die Gesinnung der tiefsten Demüthigung vor Gott und vor den Brüdern. Aber heilig werden wir nur auf Grund des Empfanges der Sündenvergebung, welche Christus im Namen Gottes angeboten und durch sein Leben und Leiden verbürgt hat. Indem diese Botschaft allen gebracht werden soll, wird das Reich des Herrn nicht durch äußere Gewalt, sondern durch die Macht der erlösenden Gnade in den demüthigen Herzen der Gläubigen gegründet und in der siegreichen Gewalt des heiligen Geistes ausgebreitet. Einer solchen Erkenntnis entspricht als richtige Stimmung die Gesinnung der Dankbarkeit, welche sich in der aus der Demuth hervorgehenden Thatkraft bei der Erfüllung unserer sittlichen Aufgaben bewährt. Das Geheimnis unseres Wesens, daß wir Gottes Ebenbild sind, wird uns nicht durch das Grübeln des Verstandes, sondern durch die Übung des demüthigen Glau-

1) An den Vater 16. 9. 53.

bens an Gottes Gerechtigkeit und Gnade erschlossen, so daß wir trotz unserer Abhängigkeit von der ganzen Welt doch frei gegen sie sind und gebunden durch Gottes Gnade seinen Willen als den unseren erfüllen. In dieser Gesinnung nimmt der gläubige Christ alle guten und schlimmen Erfahrungen, deren Ursachen und Vermittlungen erklärlich oder unerklärlich sind, als Fügungen des göttlichen Willens dankbar oder geduldig hin.

Über den Fortgang der Dogmatik berichtete Ritschl[1]) am Schluß der Ferien, daß sie ihm bisher Genuß bereitet habe und leicht fortgeschritten sei. Für die verschiedenen Auffassungen des Religionsbegriffes seit Kant habe ihm das Buch von Schwarz über das Wesen der Religion hinreichendes Material, wenn auch nur indirect leitende Ideen dargeboten. Dann aber fährt er fort: „Für die eigentlich wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik, wie sie mir vorschwebt, habe ich bisher eigentlich gar keine unmittelbar brauchbaren Vorarbeiten gefunden. Die prätentiösen Dogmatiker der letzten zehn Jahre sind alles andere eher, als Dogmatiker, denn mit der Präcision und Folgerichtigkeit der Gedanken fehlt sogar der eigentlich wissenschaftliche Ausdruck, und anstatt dessen findet sich z. B. Thomasius mit rhetorischer Phraseologie ab. Einen fertigen Plan des Ganzen kann ich Dir nicht vorlegen; der entsteht mir während der fortschreitenden Arbeit von selbst.“ Nach dem Beginn der Vorlesung, welche von zehn Zuhörern belegt war, erzählt Ritschl weiter[2]): „Die Arbeit und der Vortrag der Dogmatik macht mir große Freude, und bis jetzt, wo ich noch die Grundbegriffe der Einleitung producire, habe ich auch noch keine große Schwierigkeit empfunden, vielmehr findet sich die Abklärung der Gedanken beim Schreiben selbst. An dem phrasenhaften Dilettantismus dessen, was man jetzt als Dogmatik verkauft, habe ich gar keine genügenden Vorarbeiten, ich richte deshalb meine Aufmerksamkeit auf die präciseste und einfachste Fassung der Gedanken und bin bis jetzt mitunter durch die Leichtigkeit dieser Aufgabe überrascht.“

Ritschl hatte „die Freude, daß Diestel, der die Entstehung der Dogmatik schrittweise begleiten und theilweise mit alttestamentlichen Anschauungen einhelfen mußte, mit der Arbeit einverstanden und zufrieden“ war[3]). Auch der Fleiß und die Aufmerksamkeit der Zuhörer ließen nichts zu wünschen übrig. „Ohne viel Schwierigkeit hat sich mir bisher eins aus dem andern herausgesponnen, und ich hoffe, es soll so weiter gehen.“ So befand sich Ritschl in so „angenehmer geistiger Stimmung“, wie lange

1) An den Vater 18. 10. 53.
2) An den Vater 30. 10. 53.
3) An den Vater 16. 11. 53.

nicht, und erfreute sich auch körperlich der zu seiner Aufgabe nöthigen Spannkraft. Während er aber in der Gedankenentwicklung der Dogmatik zu seiner Genugthuung fortschritt, so machte er doch beim Vortrage wiederholt die Erfahrung, „daß das natürlich eilig niedergeschriebene mitunter nicht bündig und scharf gefaßt war. Bei einer Wiederholung," sagt er[1]), „werde ich alles umzuarbeiten haben, freilich ohne irgend eine Veränderung des Planes".

In diesem ersten Entwurf seiner Dogmatik selbst bestimmt Ritschl zunächst den Begriff des Dogmas, mit dem es die Dogmatik irgendwie zu thun habe, als die wissenschaftlich vermittelte und als Bedingung der christlichen Gemeinschaft geltende christliche Vorstellung. Indem dieser Begriff Theologie voraussetzt, ist die Dogmatik, welche Ritschl schon früher[2]) als „Wissenschaft der christlichen Glaubenslehren" definirt hatte, „die wissenschaftliche Gestaltung der religiösen Vorstellung, die Vermittelung derselben mit den allgemeinen Gesetzen des Denkens und der erkannten Wirklichkeit oder die Begründung derselben in dem allgemeinen, erkenntnismäßigen Weltbewußtsein." Diese „Theologie ist von jeher abhängig von der Philosophie gewesen, auch im Mittelalter, wo das Verhältnis umgekehrt zu sein schien; aber die Religion ist nicht abhängig von der Philosophie, sondern Religion und Philosophie sind polare Gegensätze, in deren Wechselwirkung die Harmonie des menschlichen Geistes sich offenbart". Nach einem historischen Rückblick über die alte Orthodoxie, den Rationalismus, Kant, Schleiermacher, Hegel, Strauß, Feuerbach, Schwarz, geht Ritschl weiter auf die Bestimmung des psychologischen Orts der Religion ein.

Im Hinblick auf den Menschen, welcher sich dem Sein der Objecte als Ich gegenüberstellt, wird zwischen dem Wissen als dem Hereinnehmen des Seins in das Ich und dem Wollen als dem Hinaussetzen des Ichs in das Sein unterschieden. Das Organ des Allgemeinen im Wissen und Wollen ist das Denken, welches den Gegensatz zwischen Subject und Object aufhebt, aber, weil in ihm das individuelle Moment fehlt, nicht die subjective Kernfunction sein kann. Diese ist vielmehr der Wille in der Bedeutung des Sich-selbst-wollens, die schöpferische Grundform sowohl des Willens im engeren Sinne, als auch des Wissens. Denn dieses ist nicht nur von einem Wissenstriebe begleitet, sondern es hat seinen Zweck und seine Befriedigung nur in der Befriedigung des Sich-selbst-wollens. „Ich

1) An den Vater 16. 2. 54.

2) In den Dictaten zu seinen dogmatischen Conversatorien aus dem Winter 1852/1853.

bin nicht Ich, weil ich mich selbst denke, denn damit setze ich mich nur nach meiner allgemeinen Seite hin, sondern ich setze mich, sofern ich mich will." Indem das Selbstbewußtsein nur darum und dann genügend begriffen wird, wenn man darin den Willen, der sich selbst als Zweck setzt, als die Hauptsache mitdenkt, ist es die psychologische Centralfunction, in welcher das Denken seiner selbst nur als Mittel mitgesetzt ist. Insofern ist der Wille die Bestimmung des Menschen durch sich selbst nach dem Gedanken von sich selbst. In diesem Gebiete des Willens ist die Religion zu suchen, deren Object aber nicht allein der Mensch, sondern zugleich das irgendwie näher zu bestimmende Absolute in der Art ist, daß eine lebendige Beziehung zwischen beiden stattfindet. Unter dem Vorbehalt, daß diese in den verschiedenen Religionen verschieden ist, findet sie zunächst in der allgemeinen und unbestimmten Formel ihren Ausdruck: „Religion ist das Sich-selbst-wollen im Absoluten."

Wesentlich ist der Religion das Moment der Gemeinschaftlichkeit. Nicht die vielen Einzelnen sind das ideelle prius der Gemeinschaft, sondern sie bilden eine solche nur, weil ihre Existenz den Gedanken der Gemeinschaft voraussetzt. Denn in dem Gebiete der zweckdurchdrungenen Wirklichkeit in Natur und Geist ist das Ganze eher als die Theile. „Die Einzelnen schaffen geistig Gemeinsames nur darum, weil das geistig Allgemeine ihre Voraussetzung ist in ihrer Anlage und in Einem, der dasselbe in ihnen angelegt hat." Nun projicirt der Mensch die Gottesidee nicht blos aus seinem Selbstbewußtsein, sondern sie drängt sich ihm auch aus der umgebenden Welt auf, deren Beziehung auf Gott also in der Religion mit eingeschlossen ist. Deshalb fällt die Offenbarung, deren Begriff durch den Gedanken des Absoluten als Grundes des Geistes und der Natur gefordert wird, nicht mit der Entwickelung des Menschengeistes zusammen. „Diese Bestimmungen sind gerade von dem Heidenthum abstrahirt und sie erklären auch die Thatsache der Offenbarung im Alten und Neuen Testamente, wenn der historische Beweis dazu kommt, daß das Heidenthum nicht die Stufe des alten Testaments, und das Judenthum nicht die christliche Offenbarung aus ihren Offenbarungsanlagen hervorbringen konnten."

Die intellectualistische Bestimmung der Offenbarung als theoretischer Belehrung oder Mittheilung verständig gefaßter Wahrheiten muthet entweder dem Menschen etwas übervernünftiges zu, was er gar nicht oder nur auf Kosten seiner geistigen Einheit sich aneignen kann, oder sie enthält blos menschlich Vernünftiges, welches der Mensch selbst finden konnte, und dann ist sie Luxus, aber nicht ein absolutes Verhalten Gottes zu den Menschen. Jener Offenbarungsbegriff ist die Folge voreiliger Ver-

suche das Christenthum mit der griechischen Philosophie auszugleichen. Dagegen ergiebt sich aus den beiden Testamenten die Grundformel: „Offenbarung ist Willenserklärung Gottes zur Gründung von Gemeinschaft der Menschen mit ihm und untereinander“. Diese Bestimmung, welche noch der Rechtfertigung aus dem Gottesbegriff bedarf, empfiehlt sich vorläufig durch ihre Übereinstimmung mit dem aufgewiesenen Religionsbegriff. Aus ihr werden nun die drei Religionsstufen abgeleitet: das Heidenthum ist „die Beziehung des Lebenstriebes auf die begründende oder beschränkende absolute Macht“. Die hebräische Religion ist „das Sich-selbst-wollen in der Willkür des absoluten Willens“. Die christliche Religion ist „das freie Sich-selbst-wollen im absoluten Zweck“. Diese Definition zu rechtfertigen ist Sache der ganzen Dogmatik.

Die mit der geistigen That der Offenbarung verbundene religiöse Vorstellung drückt nicht blos den Inhalt des Offenbarungswillens aus, sondern das Verhältnis, in welches sich der Wille Gottes zu dem Selbstwillen des Subjects setzt, und besteht daher nicht in abstracten Wahrheitssätzen, sondern in der Anerkennung von etwas factischem. Auf der niedrigsten Stufe ist sie als Mythus die „Anschauung der absoluten Macht in einzelnen Vorgängen, deren geschichtliche, persönliche Haltung mit der allgemeinen Gottesidee durch symbolische Form verbunden ist. Die Grundvorstellung des Hebraismus ist auch nicht die allgemeine abstracte Wahrheit der Einheit und Geistigkeit Gottes, sondern der Bund des einen allgegenwärtigen, heiligen Gottes mit dem Volke, welcher Gedanke das Princip des Gesetzes und aller übrigen religiösen Vorstellungen ist. Die Grundvorstellung des Christenthums ist: Jesus von Nazareth ist der Sohn Gottes, der das verheißene göttliche Reich stiftet, an welchem der Mensch durch Buße und Glauben Theil nimmt. Das wirkliche Leben Christi ist die dem Christenthum entsprechende Form der göttlichen Willenserklärung, die Grundvorstellung des Christenthums muß also auf ihn sich beziehen; der Zusammenhang des Christenthums mit dem Alten Testament bringt es aber mit sich, daß sich gleich ein Kreis von Vorstellungen darum legt, als ebenso ursprünglich“.

Von einer Priorität der Vernunft vor der Offenbarung überhaupt kann nicht die Rede sein, wenn diese als die Grundbedingung der geistigen Existenz des Menschen angesehen werden muß. An der Vernunft kann die Offenbarung nicht gemessen werden. Dagegen giebt es eine Priorität der Vernunft einer früheren Stufe vor der späteren Offenbarungsstufe. Demgemäß reducirt sich factisch auch der allgemein angenommene Conflict zwischen Vernunft und Offenbarung auf einen Conflict der Denkformen der griechischen Philosophie mit der christlichen Vorstellung oder vielmehr

mit der christlichen Theologie. Der Widerstreit ist erst dadurch möglich geworden, „daß die christliche Vorstellung in allgemeine Denkformen reflectirt wurde, daß sie sehr früh einen metaphysischen Zusatz empfing, der den Gegnern viel näher verwandt ist, als dem Christenthum. Dieser Streit kann nur durch ein doppeltes Verfahren geschlichtet werden, dadurch daß die Philosophie von der antiken Stufe aus die christliche erreiche; und daß die christliche Theologie die in sie aufgenommenen antiken Denkelemente ausscheide und sich adaequate Denkformen aneigne. Die Aufgabe kann nicht sein, überhaupt auf die einfache religiöse Vorstellung zurückzukehren. Denn zwar die Religiosität des Einzelnen an sich betrachtet ist gleichgültig gegen Metaphysik und nimmt derartige Elemente auch nicht als solche auf, aber die Religion in ihrer gemeinsamen Gestalt, als Glaube der Kirche, ist auf der Stufe des Christenthums nur in theologischer, gedankenmäßiger Form (im eigentlichen Sinne) zu erreichen".

Die folgenden Ausführungen über den „Stoff und die Aufgabe der evangelischen Dogmatik" faßt Ritschl selbst, um seinem Vater eine Probe seines Verfahrens zu geben[1]), in folgender Weise zusammen: „Es handelt sich für die Dogmatik um Erkenntnisquelle und Erkenntnisprincip. Für die religiöse Erkenntnis ist in letzterer Hinsicht ein richtiger Begriff von Tradition nicht zu umgehen, d. h. die Darstellung des persönlichen Glaubens in Wechselwirkung mit den gedanklichen und sittlichen Formen der Gemeinschaft. Erkenntnisquelle ist die Schrift, d. h. als Document der Offenbarungsgeschichte. Für die theologische Erkenntnis ist nun zu merken, daß die Katholiken die Tradition auch als Erkenntnisprincip, die alten protestantischen Orthodoxen die Schrift auch als principium cognoscendi behandelten. Beides ist falsch. Das theologische Erkenntnisprincip muß die Synthesis des religiösen Erkenntnisprincips mit dem vollen Besitze der Geschichte der Wechselwirkung der Frömmigkeit mit der Schrift und mit dem Weltbewußtsein sein. Dies auf die in der Schrift vorliegende religiöse Vorstellung angewandt, ergiebt freilich erst die biblische Theologie als geschichtliche Reihe von Vorstellungen. Um diese zu systematisiren, bedarf das dogmatische Erkennen der auf der geschichtlichen Bildung ruhenden Genialität der Einsicht in den Trieb des kirchlichen Selbstbewußtseins, der durch die Arbeit fixirt werden soll. Darin liegt die Kirchlichkeit der Dogmatik, die doch darum meine Dogmatik sein muß. Die Dogmatik des 17. Jahrhundert zu reproduciren, macht mich nicht zum kirchlichen Dogmatiker, ebenso wenig als ein Declamator Poet ist. Die scholastische Methode, welche die Dogmen aus

1) An den Vater 16. 11. 53.

der Schrift beweist, kehrt das Verhältnis von Mittel und Zweck um. Die Dogmen sind nur Mittel, nicht Zweck der Schriftauslegung, und ihrer Entstehung gemäß sind sie nur von negativer, nicht von positiver Normalität, da sie den Wahrheitsgehalt der Offenbarungsgeschichte nicht erschöpfen." „Zweck und Aufgabe der Dogmatik", so erläutert Ritschl diesen Punkt in seinem Hefte, „ist eine derartige principielle Auffassung der geschichtlichen Offenbarung, durch welche das kirchliche Dogma sei es bestätigt oder erneuernd umgebildet wird. Die Kirchlichkeit der Dogmatik wurzelt also in der Anerkennung des Erkenntnisprincipes und in dem Zwecke, besteht also nicht in einer als falsch nachgewiesenen Methode. Ein wesentliches Mittel zur Erreichung des Zweckes ist die Bildung von Schule, und wer diese Aufgabe nicht ins Auge faßt, hat seinen Beruf nicht umfassend sich vor Augen gestellt. Das thun die hodiernen Dilettanten nicht. Schule gegen die Kirche haben die Orthodoxen gemacht; wir bedürfen Schule um der Kirche willen." „Die Dogmatik", heißt es in dem Briefe weiter, „hat also keinen Wahrheitsstoff zu produciren, sondern findet ihn als biblische Theologie vor, welche die theologisch ausgelegte Schrift ist. Zur Systematisirung dieses Stoffes bedarf es aber eines Centralobjectes, welches zugleich Norm für die übrigen Begriffsbildungen ist. Dies muß eine Anschauung des im Christenthume gesetzten religiösen Verhältnisses sein, und dies findet sich in principieller Normalität in der geschichtlichen Anschauung Jesu, welche an der Hand der beiden Testamente zu finden ist. Dies ergiebt meinen ersten Abschnitt (von der Bundesoffenbarung). Demnächst ist dieses Bild zu erklären aus analytischer Erfassung von Gott (zweiter Abschnitt) und Mensch (dritter Abschnitt), woraus synthetisch der Begriff von Christus folgt (vierter Abschnitt). Ich habe mit dieser christologischen Wendung das gefunden, wonach neuere Dogmatiker in unklarer Weise haschen, ohne es klar zu finden. Zugleich sind die Elemente der historischen Anschauung Christi so concret, daß ich von vornherein über die Kategorien von göttlicher und menschlicher Natur weit hinaus bin, ohne die in ihnen ausgedrückte dogmatische Tendenz zu verläugnen."

In dem ersten Abschnitt über die Bundesoffenbarung entwickelte Ritschl die historische Anschauung von Christus im Zusammenhange mit der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte zu dem Zweck, „das nächste Object der dogmatischen Forschung als Norm derselben zu besitzen". Den Inhalt dieser Ausführungen brachte er wieder in einem Briefe an den Vater[1]) auf eine kurze Formel: „Der Inhalt der Offenbarung Christi,

1) An den Vater 3. 12. 53.

welche die des Alten Testaments vollendet, ist der Art, daß ihm nicht, wie den Propheten, das Wort Gottes gegenüber bleiben konnte, sondern daß er selbst Gottes Wort sein muß; daß die Offenbarung Gottes mit seiner Person identisch ist. Andererseits steht er als religiöses Subject Gott gegenüber und vollzieht in seinem Opfertode den neuen Bund als Stellvertreter der Menschen. Beide Seiten sind in seinem Leben wechselwirkend mit einander verschlungen, daher die dogmatische Aufgabe ist: aus dem Begriffe von Gott und vom Menschen zu begreifen, wie derselbe vollendete Mensch in der Bundesschließung sowohl Stellvertreter Gottes, als auch Stellvertreter der Menschen ist. Du siehst," fügt Ritschl hinzu, „daß ich darin eine Größe als Problem gestellt habe, welche nicht in die abstracten Kategorien: göttliche Natur und menschliche Natur zerlegt werden kann; zu deren Begreifen eine viel tiefere Gedankenreihe gehört; ich meine aber, die historische Anschauung ohne Abschwächung gewonnen zu haben."

Der zweite Abschnitt über Gott bietet die Analyse des christlichen Gottesbegriffs. Als Erkenntnisquelle für Gott und sein Dasein benutzte Ritschl lediglich die Offenbarungsgeschichte, und als subjectives Erkenntnisprincip bezeichnete er den religiösen Glauben, „in welchem wir uns in den Zusammenhang der Offenbarung hineinstellen". Indem er so den offenbaren Gott als Gegenstand der Dogmatik behauptete, verwarf er die aus der griechischen Philosophie stammende abstracte Gottesidee des reinen, unterschiedslosen Seins und stellte fest, daß der mit diesem Begriff gesetzte Akosmismus immer in Pantheismus umschlage, wenn man zugleich das Bedürfnis einer concreteren Auffassung befriedigen wolle. „Überhaupt ist es ein verkehrtes Beginnen, den Gottesbegriff loszulösen von der Beziehung, an welcher man ihn gewonnen hat. Wenn man Erkenntnis Gottes aus der Welt oder aus dem Gewissen oder aus der Offenbarung gewonnen hat, so kann man in der Begriffsbestimmung nicht diese Beziehung abschneiden, ohne in todte Abstractionen zu verfallen. Wenn man also im allgemeinsten Sinne Gott durch die Welt erkennt, so ist es ein Unding, von Gott etwas auszusagen, abgesehen von der Welt. Jenes Postulat wird durch die biblischen Namen Gottes augenfällig bestätigt." Von diesen setzt der der neutestamentlichen Offenbarungsstufe entsprechende Vatername die alttestamentlichen Gottesnamen voraus.

Ohne Speculation will Ritschl, wie er selber angiebt[1]), aus der Schriftlehre von Gott den Begriff des Willens als Grundform des Gottesbegriffs herausnehmen und seine einzelnen Seiten in voller Harmonie mit biblischen Anschauungen entwickeln. Der Geist Gottes ist die

1) An den Vater 3. 12. 53.

natürliche, geistige, gottgleichmachende Lebenskraft in der Welt und im Menschen, und im Verhältnis zu Gott selbst gemäß 1. Cor. 2, 10 f. das Wissen Gottes um seinen Zweck, in welchem die Zwecke der Schöpfung und Offenbarung mitgesetzt sind. „Das heißt aber nicht, daß Gott selbst der Proceß des Weltzweckes ist. Sondern die Wirksamkeit seines Zweckgedankens in der Welt beruht auf seinem Wort, d. h. seinem geäußerten Willen.“ „Der Gedanke Gottes von der Welt und Offenbarung, an welchem sich seine Selbsterkenntnis vollzieht, wird nur als gewollter und entäußerter zur Kraft des Lebens und der Offenbarung in der Welt.“ Aber der schriftmäßige Begriff des Geistes Gottes beantwortet die Frage nicht, wie der Weltzweck und der Selbstzweck Gottes sich decken, da er als Selbsterkenntnis Gottes unendlichen Inhalt, aber als durch den Willen entäußerte Kraft des Lebens und Geistes endlichen Inhalt hat. Dagegen wird der Zweck der Weltschöpfung erreicht, und das wirkliche Wesen Gottes offenbar in Christus, indem dieser als Menschensohn Gottes Ebenbild ist und Gott zum Vater hat. Christus ist einmal als die Zweckursache der Schöpfung aufzufassen, wenn seine geschichtliche Person als Mittel der Weltschöpfung bezeichnet wird (Apok. 3, 14; 1. Cor. 8, 6; Col. 1, 16). Andererseits realisirt sich der Selbstzweck Gottes in ihm, „sofern auf dieser höchsten Offenbarungsstufe sich ergiebt, daß der Wille Gottes wesentlich Liebe ist und als solcher Schöpfung und Offenbarung hervorgebracht hat“. Wenn Gott als Liebe bestimmt wird, so ist damit zugleich gesagt, daß sein freier, auf sich gerichteter Wille sich in gleich gearteten, d. h. freien, sich selbst als Zweck setzenden Wesen verwirklicht wird. Und „in Christus wird Gottes Wesen als Liebe offenbar, weil sein Wesen Offenbarungswille ist“. Daß in Christus der Weltzweck und Selbstzweck Gottes verwirklicht wird, und er also auch abgesehen von der auf ihn abzweckenden Welt von Gott gewußt und gewollt ist, darin liegt der eigentliche Sinn der neutestamentlichen Aussagen über seine Präexistenz.

„Die Analyse des wirklichen Wesens Gottes ergiebt abgesehen von der Verwirklichung seines Willens in der Welt und im Einklang mit der Schrift eine Dreiheit von Momenten, welche in ihrer Wechselwirkung den Begriff Gottes als Liebe constituiren: 1) Gott als Grund des Willens, 2) das Ebenbild Gottes als Zweck des Willens, 3) der Geist Gottes, das Wissen um sich, als Mittel des Willens. Diese Momente sind derart, daß in jedem die zwei anderen mitgesetzt sind, nicht blos in Wechselwirkung, sondern in Zweckbeziehung.“ Auf die so bestimmte Wesenstrinität ist aber der Begriff der Person ebensowenig anzuwenden, wie die Bezeichnungen Vater, Sohn und heiliger Geist. Diese drei Namen be-

ziehen sich vielmehr auf die höchste Stufe der Offenbarung Gottes. Wie der Sohn die bestimmte historische Existenz ist, so ist Gott im Verhältnis zu ihm und zu den Erlösten Vater; der Geist aber ist im Verhältnis zur Gemeinde heiliger Geist (Joh. 7, 39). „Es ist demnach eine arge Verkennung des richtigen Zusammenhangs, wenn die Dogmatiker den Begriff des Vaters auf die Schöpfung beziehen. Grund der Schöpfung ist Gott in seiner wesenstrinitarischen Bestimmtheit, Grund der Erlösung in seiner Offenbarung als Trinität. Diese Form der Trinität, welche ihre Basis im göttlichen Wesen hat, kann als offenbare erst an der Erlösung verstanden werden, und die Identität der Offenbarung mit dem Wesen ist nicht unbedingt, was sich daran zeigt, daß im Wesen Gottes der Geist zwischen dem Grunde und dem Zwecke steht, in der Offenbarung aber der heilige Geist a patre filioque procedit."

Nach der nun folgenden Betrachtung der Beweise für das Dasein Gottes, die theils als erschlichen, theils im Verhältnis zu ihrer Absicht als unzulänglich nachgewiesen werden, erklärt Ritschl: „Der einzig wissenschaftliche Beweis des Daseins Gottes, womit man der Offenbarung entgegenkäme, wäre ein aus der Natur des Denkens gezogener. Das Denken weiß sich endlich und an den von ihm unabhängigen Dingen seine Schranke, dessen ungeachtet verfährt es mit ihnen als seinem Besitz. Diese Zuversicht wäre ein Widerspruch in sich, wenn nicht den Dingen und dem Denken ein gemeinsamer Grund, Gott, vorauszusetzen wäre, welcher die Wahrheit des Denkens und der Erkenntnis gewährleistete, weil er als denkender zugleich der die Dinge wirkende ist."

Die Eigenschaften Gottes sind als Äußerungen seines Wesens Momente seines Wollens, Wissens und Lebens, welche nur aus der Offenbarung zu erkennen sind. An ihnen erprobt sich aber gerade die Unabhängigkeit des göttlichen Wesens von der Welt. Sie sind nicht blos unsere Vorstellungen, sondern Gott ebenso wesentlich, wie die Offenbarung. Ihre Eintheilung wird gewonnen durch die Beziehung des offenbaren Wesens Gottes auf die Welt im Allgemeinen und auf den Menschen als Geist. Also es offenbart sich die Liebe Gottes „A. an der Welt 1) als Allmacht (Allgegenwart), 2) als Weisheit (einschließlich Allwissenheit); B. am Menschen 1) als Gnade und Gerechtigkeit, 2) als Wahrhaftigkeit. Dazu kommt C. die Ewigkeit oder Seligkeit" als die Gleichheit des Wesens Gottes in seinem zeitlichen Wirken der Welt. Als Gerechtigkeit Gottes faßt Ritschl seine „gesammte auf den Bund und das Heil der Menschen gerichtete Thätigkeit, also auch alles, was als Gnade bezeichnet wird". Sie ist im Neuen Testament nirgends der Sünde entgegengesetzt, sondern vielmehr die Grundbestimmung, welche sich in Gnade und

Zorn auseinanderlegt. Der Zorn ist aber im Alten wie im Neuen Testament „ausschließlich auf die bezogen, welche sich dem göttlichen Zwecke entziehen oder widersetzen". Von Wichtigkeit ist ferner die Auffassung des Wunders. Dieses hat seine „Wahrheit nicht für die Wissenschaft, sondern für die religiöse Erfahrung von der Harmonie äußerer Vorgänge mit Berührung durch göttliche Gnade und Gerechtigkeit". Dabei ist eine Überschreitung der Naturgesetze, die wir ja nicht einmal alle kennen, gar keine nothwendige Voraussetzung.

Die Anwendung des Ausdrucks Persönlichkeit auf Gott vermied Ritschl absichtlich, „nicht um dessen Sinn zu leugnen, sondern weil wir in anderen, weniger zweideutigen Gedanken denselben fassen konnten". Trotz dieser aus formellen Gründen geübten Zurückhaltung bestimmte er im Gegensatz gegen Strauß den Unterschied zwischen Gott und den Menschen schon dahin, „daß Gott Persönlichkeit *ist*, weil er lebt als sich selbst bestimmender; die Menschen sind lebendig, ehe sie sich selbst bestimmen, sie *werden* erst Persönlichkeiten".

Bei der Bestimmung des Wesens des Menschen, von der der dritte Abschnitt handelt, fragt es sich nicht danach, was der Mensch auf einer bestimmten Stufe seines Daseins, sondern was er nach der göttlichen Bestimmung ist. „Der göttliche Zweckgedanke vom Menschen enthält die Verwirklichung des göttlichen Selbstzwecks der Liebe durch gleichgeartete Wesen. Diese Bestimmung des göttlichen Abbilds schließt Gleichheit und Unterschied gegen Gott in sich, und damit Unterschied und Gleichheit gegen die Welt." Während in allen übrigen Weltwesen der von Gott gesetzte Zweck ohne Bewußtsein und Willen mit Nothwendigkeit wirkt, enthält die Gleichheit des Menschen mit Gott und sein Unterschied gegen die Welt den Gedanken, daß er Selbstzweck ist und auf Grund seiner Selbstunterscheidung von Gott durch seinen Willen seine Einheit mit Gott als Selbstzweck verwirklicht. „Die Freiheit ist formell die Aufhebung der Selbstunterscheidung als Grund und als Zweck des Willens in die Einheit. Hiermit ist aber zunächst nur die formelle Gleichheit mit Gott ausgesprochen; die wirkliche materielle Gleichheit erfordert die Bedingung, daß Gott und der Mensch den göttlichen Selbstzweck als menschlichen Selbstzweck setzen; diese Bedingung weist also deutlich darauf hin, daß der Gedanke der Gleichheit mit Gott auch einen Unterschied von Gott in sich schließt." Der Mensch ist nämlich geschaffen, und sein Wesen ist durch die Naturnothwendigkeit bedingt. Deshalb ist aber seine wirkliche Freiheit immer eine nur werdende. Insofern enthält sie „1) die Selbstunterscheidung in der Form, daß die individuelle Bestimmtheit als Grund, die Gattungsbestimmtheit als Zweck des Willens gesetzt wird, 2) die Einheit in der

Form, daß die individuelle Bestimmtheit in den Zweck, und die Gattungsbestimmtheit in den Grund des Willens gesetzt wird, 3) den Proceß des Willens in der Form, daß jeder Moment der Selbstunterscheidung in die Einheit aufgehoben wird. Demnach schließt die Freiheit des Menschen auf zwei Punkten göttliche Einwirkung ein, in der Gattungsbestimmtheit als Willenszweck den mit dem göttlichen Selbstzweck zusammenfallenden Zweckgedanken vom Menschen, in der individuellen Naturbestimmtheit die Wirksamkeit des göttlichen Zweckgedankens als Naturkraft und den concursus." Denn über die Sphäre des Naturlebens hinaus hat das menschliche Individuum einen Selbstzweck, und ebendamit ist es aus der menschlichen Gattung nicht vollständig zu erklären, sondern in seiner geistigen Anlage auch individuell von Gott bestimmt. Dies ist das „größte Geheimnis und ein scheinbarer Widerspruch für den Verstand, der Freiheit und Gebundenheit als Gegensätze behandelt und deshalb zögern wird, auch die Individualität als göttliches Werk anzusehen. Aber da dieselbe weder aus der Gattungsnatur, noch aus der Gattungsbestimmtheit hervorgeht, aber auch deshalb nicht in Abrede gestellt werden kann, so ist es ein mit dem religiösen Bedürfnis (Ps. 51, 7; 139, 15 f.; Jer. 1, 5) übereinstimmendes Postulat der Vernunft, daß ich die Gewähr meiner vollen Freiheit, also auch meiner Individualität, in der absoluten Freiheit suche."

Die dogmatische Anschauung von dem Urstande ist ein Reflex der Vorstellung von der Sünde. Die Frage nach der Beschaffenheit des Urmenschen vor der Sünde ist in ihrem vollen Recht, da die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts ein Postulat aus der Einheit der Weltgeschichte ist. Aber die ursprüngliche Unschuld des Menschen ist negativ, nicht positiv zu fassen. Wie das unmündige Kind ist der Urmensch noch nicht das, wozu er bestimmt ist, sondern muß es erst werden. Dagegen können die ersten Menschen nicht als Säuglinge ins Leben getreten sein, weil sie sonst nicht Macht über die Natur und wirkliche Freiheit gehabt hätten. Aber diese hatten sie noch nicht in der Kenntnis und Verwirklichung des vollen göttlichen Zwecks mit den Menschen, doch ist es ihre Aufgabe, eine solche zu erreichen, und darin werden sie durch weitere göttliche Offenbarung gefördert. Ihre ursprüngliche Gotteserkenntnis, durch welche sie Gott nur als Macht in und über der Natur kennen, steht wesentlich noch auf der Stufe des Heidenthums. Sie ist von Gott selbst gesetzt und an sich nicht fehlerhaft. Da sie aber dazu bestimmt ist durchgemacht zu werden, ist erst das Verharren in diesem Zustand fehlerhaft. Als nun Gott durch das Verbot das sittliche Gewissen in ihnen setzte,

scheiterte die Rechtbeschaffenheit der Menschen, indem sich ihr sittliches Wesen in verkehrter Weise entwickelte.

Die Wirklichkeit der Sünde läßt sich nur a posteriori durch die Erfahrung, aber nicht a priori begreifen, da sie weder aus dem Willen Gottes, noch aus dem Wesen des Menschen abgeleitet werden kann. Aus diesem ergiebt sich a priori nur die Möglichkeit der Sünde, „weil der menschliche Wille der werdende Wille ist, und sowohl die Selbstunterscheidung, als deren Aufhebung zur Einheit des Grundes und Zweckes wird". „Die Wirklichkeit der Sünde besteht darin, daß der Mensch den Grund seines Willens, seine individuelle Bestimmtheit, zum Zwecke seines Willens macht, ohne daß die andere nothwendige Seite des Willens vollzogen wird, den Zweck, die Gattungsbestimmtheit, zum Grunde des Willens zu machen." Dabei geht die Gattungsbestimmtheit, der göttliche Zweck, für den Willen des Sünders nicht verloren. „Die Abirrung und Störung des Willens in der Sünde fordert zu ihrer eigenen Existenz die Erhaltung aller Momente des Freiheitsbegriffs." Aufgehoben wird aber in der Sünde das normale Verhältnis der Momente der Freiheit. „So ist der sündige Wille, der alle Momente des Bildes Gottes in sich enthält, Zerrbild des göttlichen Willens." Daher ist die Sünde nicht nur Widerspruch des Menschen gegen Gott, sondern auch gegen sein eigenes Wesen, und nicht nur negativer Mangel, sondern auch positiver Schaden, und ihr einzig zureichender Grund der menschliche Wille. Die Geschichte des Sündenfalls ist „für die dem Christenthum unumgängliche principielle Betrachtungsweise von unausweichlicher Wichtigkeit, weil sie die wesentlichen Bedingungen des Ursprungs der Sünde sinnvoll vergegenwärtigt." Unter diesem Gesichtspunkt folgt nun eine den allgemeinen Gedanken Ritschls über die Sünde entsprechende Deutung der biblischen Erzählung vom Sündenfall. In diesem Zusammenhange werden die Begriffe des Gewissens, der Schuld, des Todes und des Übels in einer noch nicht durchaus vollständigen und zielbewußten Erörterung dargestellt. Der kirchlichen Lehre von der Erbsünde, deren Gedanken die biblischen Schriftsteller nur voraussetzen, wird ferner die Bedeutung beigelegt, daß die religiöse Gewißheit der christlichen Wahrheit die Überzeugung von der Allgemeinheit und Habitualität der Sünde erfordere.

Der scheinbare Widerspruch der Sünde gegen die göttliche Weltordnung wird weder durch die von Schleiermacher vollzogene Aufhebung des Begriffs der Sünde gelöst, noch durch die Lehre von der doppelten Prädestination, welche an den verborgenen Willen Gottes appellirt, sondern vielmehr nur durch den Gedanken der Erlösung, in welcher „der göttliche Selbst- und Weltzweck der vollen Gottebenbildlichkeit des Menschen trotz der abnormen,

dem Willen Gottes und der Bestimmung des Menschen widersprechenden Entwicklung desselben vollzogen" wird. Der gesammte Verlauf der Erlösung muß aber im Vergleich mit der Geschichte des sündigen Menschengeschlechts als ein Wunder aufgefaßt werden.

Unter Voraussetzung der beiden zuletzt besprochenen analytischen Abschnitte der Dogmatik gewinnt nunmehr der vierte die Lehre von Christus auf synthetischem Wege. Auf Grund der vorbereitenden Offenbarung des alten Bundes stellt sich als Erlöser und Mittler zwischen dem gerechten Gott und dem sündlichen Menschengeschlecht für den christlichen Glauben der vollkommene, sündlose Mensch Jesus dar. Dieser ist Repräsentant Gottes, indem er das Gesetz erneuert und die Sünden vergiebt, und zugleich Repräsentant der Menschen, indem er sein ganzes Leben in den Willen Gottes und in die obwaltende geschichtliche Nothwendigkeit hingiebt. „Diese Person zu begreifen, ihre Anschauung zu begründen in den nothwendigen Begriffen von Gott, Welt, Mensch, ist das erste theologische Problem der Kirche der Zeit und dem Werthe nach." Es ist von der orthodoxen Richtung der Theologie zwar nicht gelöst, aber doch aufrechterhalten worden, während die heterodoxen Versuche seine eine oder andere Seite außer Betracht setzen, also nur eine scheinbare begriffliche Einheit erreichen. Der theologische Ausgangspunkt für das Verständnis der Person des Erlösers ist die geschichtliche Anschauung von Christus, welcher das religiöse Grundverhältnis zwischen Gott und dem Menschen vollkommen darstellt. In ihm ist der göttliche Zweckgedanke verwirklicht, in welchem Gott sich und uns offenbar wird. Und seine Doppelstellung als Repräsentant Gottes und als Repräsentant der Menschen ist zu begreifen „als die freie persönliche und ursprüngliche Einheit des göttlichen Zweckgedankens von dem Menschen als Ebenbild Gottes mit dem individuellen Leben, das in der absoluten Religiosität zugleich die Offenbarung des wirklichen Wesens Gottes, der Liebe, ist, welche Einheit durch göttliches Wunder in der Entstehung des individuellen Lebens und durch speciellste Leitung des sündlos bleibenden Willens begründet wird."

Auch abgesehen von der Sünde ist die Erscheinung Christi eine Nothwendigkeit, weil Christus als Erlöser aufgefaßt wird, sofern er als Gottmensch das Ideal des Menschengeschlechts ist. Das geschieht aber nur in dem Glauben, weil dieser die Person Christi und das sündige Menschengeschlecht in einem Verhältnis zusammenfaßt. Der Gedanke der Erlösung schließt also den Glauben der Sünder an Christus als wesentliches Moment ein. Es ist der Grundfehler der kirchlichen Lehre, daß sie das Werk der Erlösung meint objectiv beschreiben zu können und erst nachher die subjective Seite nachbringt. So gelangt sie in der Betrachtung des Werkes

Christi nur zu der Erkenntnis der Möglichkeit der Erlösung, welche aber schon in der alttestamentlichen Offenbarung des göttlichen Willens begründet ist. Dagegen muß vielmehr die Wirklichkeit der Erlösung an der Wirksamkeit Christi begriffen werden. Dieses Problem schließt aber den Glauben der Sünder als das andere Glied des Verhältnisses ein, in welchem Christus Erlöser ist. Die alte Dogmatik betrachtet die Wirksamkeit Christi zur Erlösung in der Lehre von seinen drei Ämtern, indem sie diese neben und nach einander ausgeübt sein läßt. Es erscheinen aber vielmehr in allen Acten des Lebens Christi alle drei Functionen, die sich daher gegenseitig durchdringen. Christi Leben und Tod müssen unter demselben Gesichtspunkt betrachtet werden. „Sein Tod ist nicht blos Leiden, und sein Leben nicht blos Thun, sondern beides ist in beidem zusammen.“ Das, was Christus den Menschen leistet, ist mit dem identisch, was er Gott leistet. Die von ihm vollbrachte Versöhnung hat die Menschen zum Object, indem er ihre Feindschaft gegen Gott aufhebt, nicht aber Gottes Willen ändert (Röm. 5, 10; 2. Cor. 5, 18—20; Hebr. 2, 17). Denn auch die Opfervorstellung hat den Sinn, daß das durch menschliche Vergehungen unterbrochene Bundesverhältnis wieder hergestellt werde, und der Tod des Opfers bedeutet nicht die Übernahme einer Strafe, sondern nur die volle Hingabe an Gott. Die Erlösung als Loskaufung bezieht sich aber auf die Macht der Sünde und des Gesetzesfluchs, welchem sich Christus im Tode äußerlich unterworfen hat.

Christus hätte indessen die Menschen nicht mit Gott versöhnen können, wenn er selbst eine Versöhnung mit Gott bedurft hätte. Aber er ist mit dem Vater Eins, und zwar sofern er in jedem Willensact immer wieder mit ihm eins *wird*. So sind alle seine Acte, in denen er für die Menschen etwas leistet, zugleich solche, in denen sein Verhältnis zu Gott erprobt und um so gründlicher vollzogen wird, je schwerer die Leistungen an sich sind. In diesem Sinne ist sein Leben und Sterben nicht blos Vorbild für die Menschen, sondern beide Leistungen sind Gott gegenüber auch mittlerische Acte, sofern Christus den Menschen darstellt, wie er sein soll. Damit ist für Gott die Möglichkeit begründet, seine Gnade auch an den sündigen Menschen wirksam zu machen, wenn diese durch den Glauben an Christus mit ihm in Beziehung treten. „Christus kann nur so Gottes Willen den Menschen verbürgen, daß er Gott für die Menschen bürgt. Beides ist Eins in seinem gerechten Leben. Dieses wirkt auf die Menschen versöhnend, indem es beweist, daß Gottes Wille wirklich mit dem Handeln seines Stellvertreters übereinstimmt, und stellt sich als wahrhaft menschliches Leben Gott als Mittel dar, seinen Gnadenwillen wirklich zu vollziehen. Denn ohne diese Vermittlung ist eine organische Versöhnungsgemeinschaft

nicht zu denken, sondern höchstens sporadische Gnadenbeweise." Also ist Christi Werk eine Stellvertretung der Menschen, aber nicht in dem Sinne, ihnen etwas zu ersparen, sondern sie in die eigene Leistung hineinzuziehen.

Aber Christus ist nicht nur Erlöser, sondern zugleich auch Richter. Vor ihm waren Gottes Gnade und Zorn, die beiden Seiten seiner Gerechtigkeit, unvollendet, durch ihn werden sie vollendet. Durch Christus wird die Gnade an den Gläubigen, der Zorn an den Ungläubigen verwirklicht. „Der Glaube, der durch die Erfahrung des Lebens Christi zur Anerkennung seiner Würde sich hat bestimmen lassen, macht an dem Tode des Schuldlosen die höchste Erfahrung von dem Widerspruche der Sünde gegen den göttlichen Willen und gewinnt aus dem Gerichte über die Sünde die Entscheidung gegen dieselbe. Der Unglaube, der sich schon gegen Christi Lebenswerk verstockt hat und ihn zu Tode führt, entscheidet sich für das Recht der Sünde und setzt sich in der Unmöglichkeit der Erlösung fest." Also ist nur für die Glaubenden Christi Leben und Tod versöhnend und erlösend. „Der Glaube ist aber nicht in dem Gebiet der Intelligenz zu suchen, sondern in dem des Willens. Die Reformatoren definiren ihn als fiducia in deum, also als die Richtung des Willens nicht auf einzelne Pflichten, sondern auf den alle umfassenden göttlichen Willen." Im neuen Bunde ist er zunächst Vertrauen auf Christus, welcher als der neue, heilige Mensch Bürge für die Sündenvergebung und Erlösung ist.

Christus als Auferstandener und Erhöhter nimmt an der Ausübung aller göttlichen Macht Theil, weil er wirklich Gott ist. Dazu ist er aber nicht auf dem natürlichen, sondern auf dem sittlichen Wege des vollkommenen gleichen Willens (Phil. 2, 9) geworden. „Seine Thätigkeit ist direct nur eine heilsmäßige; er ist Vertreter und Fürsprecher der Erlösten, d. h. er verbürgt nicht nur in der Vergangenheit, sondern für Gegenwart und Zukunft die göttliche Gnade den Menschen", welche durch ihn so verändert sind, daß sie dieses Heil erfahren können. Indem Christus durch den heiligen Geist auf die Gläubigen wirkt, können beide nur subjectiv und relativ von einander unterschieden werden. Daher ist der heilige Geist „weder unpersönliche Kraft, noch selbständiges Subject, wie Christus, noch eine Verstandesidee, sondern die Idee des gottebenbildlichen Willens, welchen Christus darstellt, als die Macht sittlicher Personbildung. Dieselbe muß nothwendig selbst persönlich sein, aber sie ist es nur in abgeleiteter Weise in den Christus gleich werdenden Menschen, in ursprünglicher Weise in Christus selbst."

„Das ewige Leben ist nicht die moderne Vorstellung von der endlosen Existenz der Individualität. Ewigkeit ist die Anlage des Willens, seines Selbstzweckes im Wechsel der Thätigkeit gewiß zu sein. Der Wille wird

ewig als normaler; die Normalität des Selbstzweckes ist durch den Glauben an Christus zu erreichen. Also liegt im Glauben an Christus das ewige Leben des Willens, um dessen vollkommene Darstellung es sich im Gerichte handelt." So lange die positive Beziehung auf die sittliche Idee noch irgendwie vorhanden ist, besteht die Möglichkeit der Bekehrung. Dagegen kann der verstockte Wille, der sich nur zu einer immer weitergehenden Exstirpation des sittlichen Momentes zu entwickeln vermag, sein Ende nicht in einem andauernden Strafzustande finden, sondern nur in der Vernichtung durch den göttlichen Zorn. Denn der endlose Strafzustand hat nur einen Sinn, wenn er als solcher empfunden wird. „Dies setzt aber eine Schärfung des sittlichen Gefühls voraus, also das Gegentheil von Verstockung. Also widerspricht die Vorstellung von der ewigen Strafe nicht blos dem Begriff der Ewigkeit, sondern auch dem Begriff der Verstocktheit. Die Idee der Hölle hält stets der ἀποκατάστασις die Thür offen und schlägt in sie um."

Der letzte Abschnitt der Dogmatik handelt von dem heiligen Geiste. „Der gottgemäße Zustand des einzelnen versöhnten Gläubigen kann weder allein auf das vergangene Werk Christi, noch allein auf seine gegenwärtige Wirksamkeit durch den heiligen Geist begründet werden, sondern nur auf beides." Damit die Wirkungen Christi für die Gegenwart nicht unsicher seien, ist sein Versöhnungswerk mit seiner Herrschaft zusammenzufassen. Andererseits ist diese Thätigkeit des Erhöhten nicht offenbar. Indem man sie aber anerkennt, muß man, um sie zu normiren, auf sein geschichtliches Bild zurückgreifen. Nur im Glauben an Christus als denjenigen, welcher gelebt hat und gestorben ist, darf sich der einzelne Christ zu Gott in Beziehung setzen. Hier sind die kirchlichen termini festzuhalten, weil sie biblisch sind. Es handelt sich um die Gerechtigkeit vor Gott, welche, weil sie nicht die That des sündigen Menschen sein kann, auf die Wirksamkeit Gottes und Christi zurückgeführt werden muß. „Demnach ist die justificatio von Seiten Gottes, deren der Glaube an Christus gewiß ist, im Verhältnis zur gegenwärtigen Wirksamkeit des heiligen Geistes conversio und regeneratio, mit ihren Vorstufen der vocatio und illuminatio."

Im ersten Acte der Bekehrung verhält sich der Mensch nicht lediglich passiv. Sondern indem sich der sündige Wille in Einklang mit dem Gewissen setzt, „geschieht es sowohl in Unterwerfung unter dessen Macht, als auch in der Gewißheit den eigenen Inhalt des menschlichen Zweckes, also sich selbst, zu vollziehen. Man wird vielleicht viele solcher Acte begehen, ehe die gewissenhafte Richtung des Willens fest und Gesinnung wird." „Der Stand der Wiedergeburt schließt die thatsächliche Heiligkeit nicht

ein und ist als die principielle centrale Richtung des Willens von seiner Anwendung auf den Umkreis der einzelnen Pflichten zu unterscheiden." Die Heiligung der einzelnen Willensrichtungen ist sowohl die unmittelbare Folge des Glaubens als auch die Erprobung des Standes der Wiedergeburt, aber keine unmittelbar auf Gott bezogene Leistung. Sie ist die Vollziehung des aus dem Glauben der Gotteskinder sich ergebenden Gesetzes und ein fortgesetzter Kampf mit der Sünde an sich selbst. Unter diesem renovirenden Einfluß des heiligen Geistes werden alle natürlich-geistigen Anlagen und Fähigkeiten des Menschen zu Charismen. Indem die von dem heiligen Geist determinirten Fertigkeiten dem Menschen zur andern Natur werden, handelt es sich immer um das Gebiet des Willens, einschließlich seiner dem eigenen Bewußtsein des Menschen verborgenen Triebwurzel. Daher ist es ein Fehler, den Stand der Wiedergeburt als unio mystica zu bezeichnen, wenn dabei an ein Verhältnis gedacht wird, welches über die Willenseinheit zwischen Gott und den Gläubigen hinausgeht. Denn die Substanz Gottes und des Menschen ist der Wille. „Dagegen jene vorgebliche substantielle Union meint eine physische Verbindung, die doch keine sein soll, also unter dem vorgeblichen Mysterium einen Widerspruch."

Das eigentliche Organ des heiligen Geistes ist das Wort Gottes oder das Evangelium, d. h. die durch Christi Leben und Tod verbürgte und an dem Glauben wirksame Verkündigung der erlösenden Gnade Gottes, welche dem Bekenntnisse und dem Gebet polar entgegengesetzt ist und die Bekehrung der Menschen bewirkt. Diese Kraft des Gottesworts ist der Grund und das Wesen der Kirche, welche da ist, wo das sittliche Leben unter jenes Wort Gottes gestellt wird. Ihre Einheit als Gemeinde der Heiligen ist relativ unsichtbar. Nur der Glaube selbst sieht in der Kirche die eigentlich religiöse Gemeinschaft sich bilden, ohne doch zu einem Urtheil darüber im Stande zu sein, welches einzelne Subject dazu gehört oder nicht. Dem religiösen Begriff von der Kirche ist die ebenso genannte rechtlich verfaßte Gemeinschaft des Bekenntnisses, des Cultus und der sittlichen Leistung als Mittel untergeordnet, da durch die in dieser stattfindende Erziehung die Bedingungen gegeben werden, unter denen das religiöse Verhältnis durch das göttliche Wort in den Einzelnen begründet wird.

Die Sacramente werden als solche Cultusacte dargestellt, „durch welche die centrale Heilsgewißheit gewonnen wird, da Handlung und Formel zwar nicht direct, aber indirect dem Glauben die versöhnende Gnade der Sündenvergebung vorhalten und verbürgen". Der Gebrauch der Kindertaufe hat die regeneratio nicht in dem Sinne zur Folge, wie bei Erwachsenen, ist auch nicht einmal ein Cultusact des Täuflings selbst

und entbehrt des zum vollen Sacramentsbegriff gehörenden Merkmals des Glaubens. „Aber die Verheißung und Ankündigung des Heiles an das Kind ist doch nicht ein leerer Ritus, sofern dasselbe in der christlichen Gemeinde aufwachsen wird, in welcher es doch nur unter einem gebrochenen Einfluß der Sünde steht." Bei dem Abendmahl „kommt es nicht darauf an, was die als Leib und Blut bezeichneten Elemente an sich sind, oder wie sie Leib und Blut sind, sondern was sie für den Glaubenden sind. Denn nur derjenige kann Brot und Wein als Leib und Blut Christi, als Inhalt des Opfers, genießen, der überhaupt Christi Tod als Act des neuen Bundesopfers anerkennt". Sofern der Gläubige, welcher das Opfermahl begeht, sich bedürftig weiß, „tritt ihm in dem Worte, welches die Objecte mit dem Versöhnungsacte verbindet, der Inhalt und die Kraft der Versöhnung objectiv und wirksam zur Gewißheit entgegen". Die Grundlage der lutherischen Lehre ist anzuerkennen, „nicht aber die dazu nicht passende Ubiquitätslehre. Und die Vorstellung, daß der Ungläubige das Sacrament zur ewigen Verdammnis empfange, liegt ganz außer dem Gesichtskreise der Einsetzung und kann sich auch nicht auf 1. Cor. 11, 29 stützen. Sofern nun aber das Opfermahl Gemeindeact ist, so ergänzt sich dem Einzelnen die Objectivität der Vergewisserung des Heiles durch die Objectivität des Gemeinschaftsverhältnisses, in welchem er mehr empfangend als leistend sich verhält (1. Cor. 10, 17), alle aber der Versöhnung gegenüber gleich empfänglich und bedürftig sind".

Den kürzesten und umfassendsten Ausdruck hat der Glaube, welcher auf der christlichen Stufe der Offenbarung steht, in seiner Beziehung auf Gott den Vater, den Sohn Gottes und den heiligen Geist (Matth. 28, 19). „Gott ist der dreieinige in Vater, Sohn und Geist als der offenbare, aber nicht unter dem Gesichtspunkt, daß man von den Offenbarungsacten der Schöpfung, Erlösung und Heiligung abstrahirt. Wir können uns die Hauptformeln des athanasianischen Symbolums vollständig aneignen, aber nur mit Einschluß, nicht mit Ausschluß des Gedankens an die Offenbarungsgeschichte." „Auf der Stufe der christlichen Offenbarung wird Gott als Vater nur erkannt durch den Sohn Gottes als Mittler, und durch den heiligen Geist die Macht der gottmenschlichen Idee in den Gläubigen." Sohn und Geist haben denselben Inhalt, wie der Vater. Als vollkommenes Ebenbild des Vaters ist der Sohn selbst Gott. „Aber in diese Bestimmung muß man die creatürliche Seite seiner Existenz einschließen; er ist nicht Gott, sofern er nicht Mensch ist, sondern er ist als von Gott erzeugter Gottmensch Gott geworden." Als Gott stellt er den offenbaren Selbstzweck Gottes dar. „Wenn die Creatur als solche diesen Selbstzweck Gottes nicht erschöpft, sondern nur den Begriff des gewordenen

Ebenbildes, in welchem die creatürliche Seite nur die in steter Aufhebung begriffene Basis ist, so steht der Sohn als gewordener Gott nicht in der Reihe der Geschöpfe, sondern steht auf der Seite Gottes in voller Congruenz zu dem göttlichen Grunde gegenüber den Geschöpfen, welche durch ihn Gott im Grunde erkennen." Der heilige Geist ist Glied der Trinität, sofern er vom Vater und vom Sohne ausgeht. Dies Heraustreten ist aber sein Hineintreten in die subjective Sphäre des Glaubenden. Die Offenbarung Gottes vollendet sich nur darin, daß der Mensch Gott allein erkennt durch Mittheilung des Gott gleichartigen Gedankens von sich. Während nun aber Christus auch Gott gegenüber als Person steht, so ist Gott und Christus gegenüber der heilige Geist „nicht Person, sondern in ihnen Selbstzweckgedanke; nur den Menschen gegenüber ist er Person, sofern sich in ihm Christi Person ausprägt und dem Glaubensbedürfnis eines jeden individualisirt."

Mit seiner ersten Vorlesung über die Dogmatik hatte Ritschl das Gebiet der Theologie betreten, auf welchem vornehmlich er später seine hervorragenden Erfolge erringen und maßgebende Einwirkungen ausüben sollte. Er warf sich auf das neue Arbeitsfeld mit einer Bestimmtheit des Urtheils und einer Energie des Denkens, durch die es ihm gelang, zu seinem Gegenstand im Ganzen eine zielbewußte und sichere Stellung einzunehmen, wenn er ihn auch noch keineswegs in allen Einzelheiten völlig zu beherrschen vermochte. Ihm genügten die dogmatischen Arbeiten seiner Vorgänger nicht. Er vermochte in keinem der früheren Theologen einen Lehrer anzuerkennen, dem er in der Anlage und in der Ausführung der Dogmatik, wie sie ihm als Ideal vorschwebte, sich hätte anschließen können. Daher sah er sich genöthigt, neue Geleise zu bahnen. Dennoch stand auch er auf den Schultern vieler Vorarbeiter. Nur gleicht sich diese Abhängigkeit im Einzelnen wieder mit seiner Selbständigkeit im Ganzen aus. Wenn zwei dasselbe sagen, ist es eben nicht dasselbe. Es kommt auf den Zusammenhang an, innerhalb dessen es gesagt wird. Die Auffassung des Ganzen ist es nun gerade, in welcher Ritschl sich von anderen unterschieden und selbständig wußte. Damit aber war für ihn das Princip gegeben, aus welchem die Ordnung und die Werthung der ihm mit manchen Vorgängern oder Zeitgenossen gemeinsamen Einzelheiten sich ergab. Er stellte sich als religiöses Subject und als wissenschaftlicher Theolog ausschließlich auf den Boden der offenbarungsgläubigen Gemeinde. Dieser Standpunkt war das Ergebnis der inneren Reaction gegen die Hegelsche Weltanschauung, welche er erlebt hatte. Welche besondere positive theologische Einflüsse neben den doch nur allgemeinen philosophischen, die er durch Trendelenburgs logische Untersuchungen empfing,

ihn zu dieser Entwicklung geführt haben, ist im Einzelnen schwer zu bestimmen und nach allen Seiten hin ihm selbst vielleicht nicht ganz bewußt gewesen.

Vor allem ist hier jedenfalls an seine selbständige Forschung über die Vergangenheit des Christenthums zu denken, die ihn zum Gegner der Baurschen Auffassung gemacht und ihn damit zugleich zu bestimmten, principiell verschiedenen theologischen Überzeugungen geführt hatte. Ferner hat er selbst den Eindruck eines christlich durchgebildeten Charakters, wie er ihm in der Gestalt seines Vaters lebendig vor Augen stand, nicht nur für seine eigne persönliche Lebenshaltung als maßgebend geschätzt, sondern er ist sich auch dessen deutlich bewußt gewesen, daß er in demselben Geiste, in welchem jener seine kirchliche Thätigkeit ausübte, seine eigne theologische Begründung des Christenthums zu geben bestrebt war. In der Klarheit und Schärfe des Urtheils war er freilich seinem Vater überlegen, dessen praktischer Beruf auch gar nicht die Veranlassung einschloß, etwaige Fähigkeiten dieser Art zu entwickeln. So konnte es sich für Ritschl natürlich nicht darum handeln, die theologischen Überzeugungen des Bischofs, mit denen dieser früher mehrfach seinem Hegelschen Standpunkt entgegengetreten war, sich einfach anzueignen, als er das speculative Denken als Irrthum aufgegeben hatte. Aber im Wesentlichen kam er nun doch selbständig auf die Grundanschauung seines Vaters hinaus, indem er die geschichtlich gegebene Offenbarung des Christenthums zum Mittelpunkt seiner dogmatischen Gedankenbildung machte. Dazu hat er endlich auch wohl von anderen Denkern mannigfaltige Einwirkungen erfahren.

Vornehmlich muß hier Schleiermachers gedacht werden, von dessen Einflüssen ja die gesammte neuere Theologie in verschiedener Weise abhängig ist. Ritschl selbst hat ihn einmal neben Schneckenburger als denjenigen Theologen bezeichnet, von welchem er seine Methode gelernt habe[1]). Ein andermal rühmt er[2]) es als eins der größten Verdienste Schleiermachers, daß er das geistige, religiöse und sittliche Leben, dessen individuelle Form er zugleich mit der genauesten Beobachtung festgestellt habe, überhaupt nicht außer der entsprechenden Gemeinschaft denken lehre. Diesen allgemeinen Gedanken hat Ritschl sich durchaus angeeignet, und die besondere Modification, in welcher er es gethan hat, bestimmte eben den Ausdruck seines theologischen Standpunkts innerhalb der offenbarungsgläubigen Gemeinde. Ein anderer Hauptgedanke in Ritschls Dogmatik, auf den er freilich in deren erstem Entwurf noch nicht solchen Nachdruck

1) Theologie und Metaphysik, S. 51, 2. Aufl. S. 54.

2) Rechtfertigung und Versöhnung I, 2. Aufl., S. 487 f.; vgl. S. 494—496.

gelegt hat, wie bereits einige Jahre später, ist ihm gleichfalls durch Schleiermacher zugeführt worden, die Anwendung des Berufsbegriffes zur Deutung des Werkes Christi[1]). Aber hier zeigt es sich fast noch deutlicher, als in dem ersten Fall, wie er den Gedanken seines Vorgängers, den dieser nur gelegentlich ausgesprochen hat, selbständig weiter verfolgen und verwerthen gelernt hat. Und ebenso hat Ritschl auch andere Ansichten, die er theils schon jetzt, theils später vertreten hat, und in denen er zweifellos von Schleiermacher materiell abhängig war, formell in einer Weise ausgeprägt, die ihre eigenthümliche Färbung seiner eignen theologischen Gesammtauffassung verdankt.

Diese selbst ist in dem ersten Entwurf der Dogmatik, ebenso wie in dem 3 Jahre späteren, noch nicht auf allen Punkten rein zur Durchführung gekommen, und insofern bezeichnen jene Versuche deutlich ein Übergangsstadium. Ritschl hat sich noch nicht völlig von allen speculativ-theologischen Elementen gelöst, er hält die Grenzen des menschlichen Erkennens durchaus nicht immer streng inne. Zum Theil erklärt sich diese Erscheinung aus der unbewußten Nachwirkung Hegelscher Denkweise, welche z. B. formell seine Erörterung über die menschliche Freiheit deutlich beeinflußt hat, zum anderen Theil daraus, daß noch in keiner Weise bestimmende directe Einflüsse der Kantschen Philosophie auf seine Theologie nachweisbar sind. Die erkenntnistheoretischen Fragen, in denen sich Ritschl später in gewisser Hinsicht auch auf Kant berief, stehen noch gar nicht einmal im Vordergrund seines Interesses. Und soweit er schon mit Kants Gedanken übereinstimmt, sind sie ihm mittelbar durch Schleiermacher oder andere zugeführt. Ferner sind manche Lehren, wie die von der Sünde und vom Übel im Vergleich zu ihrer späteren Ausgestaltung noch ganz unentwickelt. Auch in der Auffassung der Person und des Werkes Christi sind eigentlich nur erst die Ansätze vorhanden, denen später die weitere Ausbildung dieser Lehren folgte. Und ebenso enthält die Anschauung von dem subjectiven Verhalten des Christen neben der später zurückgenommenen Anerkennung der kirchlich fixirten Heilsordnung blos die Keime der nachherigen reichhaltigen Auffassung von der Gotteskindschaft und der christlichen Freiheit. So lehnt sich Ritschl auch nur erst stellenweise ausdrücklich an die reformatorische Theologie an. Wenn er auch schon auf den dieser eigenthümlichen Glaubensbegriff zurückgreift, so ist dadurch doch noch keineswegs die Lösung sämmtlicher dogmatischer Fragen beherrscht. Ebensowenig wie diese Ansichten ist schon die allgemeine Auffassung der Religion abgeschlossen. Hier ist Ritschl gleich fern von der alten intellectualistischen

1) Vgl. Rechtf. u. Vers. I, 2. Aufl., S. 524. 529.

Misdeutung dieses Begriffes, wie von der Zustimmung zu Schleiermachers Gefühlstheorie. Er wählte einen dritten Weg und bestimmte das Wesen der Religion als Willen im eigensten Sinne des Wortes, nicht als ein Thun, indem er so die Fassung dieser Möglichkeit vermied, auf welche Schleiermachers Einwendungen sich beschränken [1]). Im Willen erblickt er überhaupt das Wesen Gottes wie der Menschen. Er vertritt damit eine Anschauung, für die er unter den protestantischen Dogmatikern einen Vorgänger an Melanchthon [2]) hatte. Denn daß er sich damit an Schopenhauer angelehnt habe, woran man bei oberflächlicher Betrachtung denken könnte, erscheint durchaus als ausgeschlossen. Ritschl denkt den Willen ausschließlich mit bestimmten Zwecken erfüllt. Und auf eine Bekanntschaft mit Schopenhauerscher Philosophie weisen keinerlei Spuren aus der damaligen Zeit. Ob er nun aber bewußt oder nicht Melanchthon gefolgt ist, jedenfalls entsprach seine Entscheidung für den Primat des Willens der ganzen geistigen Richtung, in der er sich bewegte. Sie ist demgemäß auch der Grund dafür, daß er die mystische Auffassung von dem subjectiven Christenthum bereits deutlich verwarf. Andererseits erreichte er durch jene Fassung des Religionsbegriffs auf einfachem Wege die Übereinstimmung mit seinem Gottesbegriff und eine Stellung zu dem Problem, durch die er später zur Verwerthung Kantscher Gedanken geführt wurde. Gewisse Einseitigkeiten, die der Durchführung seiner Auffassung noch anhafteten, hat er später vermieden. Überhaupt haben über keinen anderen Punkt der Dogmatik seine Ansichten so sehr gewechselt, wie über diesen.

Ritschls erster Entwurf der Dogmatik ist, wie die eben angestellten Betrachtungen zeigen, nicht nur deshalb wichtig, weil wir daraus sehen, worauf er im Anfang seiner eindringlichen Beschäftigung mit diesem Lehrfach schon das Hauptgewicht gelegt hat, sondern nicht minder wegen derjenigen Punkte, über die er in späterer Zeit andere Anschauungen gewonnen hat, als er sie jetzt vertrat. Sowie aber seine spätere durchgebildete Dogmatik mit innerer Nothwendigkeit vieles ausschloß, was sich jetzt noch mit seinem eigenthümlichen Standpunkt vertragen zu können schien, ist der Kreis seiner theologischen Gesammtanschauung mit der Zeit immer enger und fester geschlossen worden. Dabei wurden die bisherigen Ansichten, die in diesem Rahmen möglich und nothwendig waren, immer intensiver durchgedacht und immer harmonischer dem Ganzen einverleibt. Anderer gleichartiger Stoff wurde außerdem herbeigezogen, und neue Beziehungen erschlossen sich zwischen diesen einzelnen homogenen Elementen.

---

1) Glaubenslehre, 3. Aufl., § 3, S. 12.
2) Loci theologici, ed. I. C. R. vol. XXI. p. 86 sq. 90. 158 sq.

In anderer Hinsicht aber nahm extensiv der Umfang der ursprünglich als zulässig anerkannten oder auch als richtig von Ritschl selbst vertretenen Meinungen ab. So findet seine theologische Überzeugung allmählich ihr bestimmtes, aber sicheres Maß, und zwar in demselben Grade, als er die Consequenzen seiner Grundanschauung ziehen lernte. Man mag diese Lehrbildung einseitig nennen', weil sie gegen vieles, worauf andere Gewicht legen, ablehnend und gleichgültig wurde, und ihrerseits auf gar manches, was sonst die Theologen nicht zu beachten pflegten, mit besonderem Nachdruck bestand. Aber Ritschl beschränkte sich mit klarer Absicht. Er suchte von Anfang an nur nach dem, worauf es im Christenthum ankommt. Und als er es gefunden und deutlich in seiner Eigenart erkannt hatte, war auch der Maßstab für den Werth gewonnen, welcher allem anderen beizulegen war. Darin beruht die eigenthümliche Macht der Theologie Ritschls sowohl in ihrer Anziehung als in ihrer Abstoßung. Er hat nicht wie Origenes und Schleiermacher zahlreich verschiedenartige, vielseitige Anregungen gegeben, er hat nicht wie Augustin und die Reformatoren neben genialen neuen Einsichten widersprechende Elemente einer überkommenen Überlieferung auf die Dauer weiter zu vertreten vermocht, sondern er hat sich wie Athanasius auf einen gar nicht etwa durchaus neuen Hauptgedanken mit aller Energie seines Denkens und Wollens concentrirt; er hat diesen allmählich nach allen seinen Seiten hin entwickelt und ausgebaut, indem er immer dessen sich bewußt gewesen ist, daß sein Beruf zu diesem Werke seines Lebens mit seiner Pflicht gegen die protestantische Kirche völlig zusammenfalle.

Außer über die Dogmatik las Ritschl in dem Winter 1853/54 über die Korintherbriefe und über die Kirchengeschichte der zwei ersten Jahrhunderte. Diese Vorlesung bereitete ihm nicht geringeres Vergnügen, als die Dogmatik, da sie ihm Veranlassung gab, „den Baurschen Sauerteig ganz aus seiner Ansicht auszufegen. „Ich habe," sagt er[1]), „mein Urtheil über die Urapostel noch sehr berichtigen müssen. Den Anstoß dazu verdanke ich dem neuen Baurschen Werke[2]), durch dessen schroffe Fehler ich belehrt worden bin." Über dieses Buch hatte er[3]) schon einige Zeit vorher sich folgendermaßen geäußert: „Neulich empfing ich mit einem

1) An den Vater 3. 12. 55.

2) Baur, Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853.

3) An den Vater 18. 10. 53.

sehr freundlichen Begleitschreiben das neue Buch Baurs . . . . ., in dem ein gutes Stück Polemik gegen mich ausgeübt wird, theils mit Recht, theils mit Misverständnis. Die bedenkliche Seite der Baurschen Geschichtsbetrachtung tritt übrigens in diesem Buche mit einer Offenheit hervor, wie bisher noch nicht, nämlich die Meinung nur dann wissenschaftlich zu sein, wenn man die Grundvorstellungen des Christenthums mindestens bei Seite läßt, wovon die eigentliche Meinung ist, daß sie zu verwerfen sind." Baur[1]) hatte Ritschl zwar das Werk zu freundlicher Aufnahme und Nachsicht empfohlen. Aber der theologische Gegensatz zwischen beiden Männern war bereits zu erheblich, als daß Ritschl, bei aller persönlichen Verehrung für Baur, nicht immer mehr von den Anschauungen seines Lehrers hätte abkommen müssen. Von den letzten kirchengeschichtlichen Arbeiten Ritschls billigte Baur den Aufsatz über die Elkesaiten, vermochte aber seiner Hypothese über die Abfassung der Philosophumena durch Hippolyt nicht beizupflichten. Dennoch nahm er „mit großem Danke" Ritschls Anerbieten an, über dieses Thema einen Aufsatz für die Tübinger Jahrbücher zu schreiben, und äußerte seine Spannung auf die von Ritschl zu erwartende Beweisführung. Die Abhandlung selbst ist unter dem Titel „Cajus oder Hippolytus?" in dem folgenden Jahrgang der Jahrbücher erschienen (1854, S. 318—330).

Über Ritschls Beschäftigung mit der Dogmatik äußerte sich Baur in charakteristischer Weise. Indem er ihm noch nachträglich dazu gratulirte[2]), daß er durch seine Beförderung nun definitiv in eine Laufbahn eingetreten sei, für welche er seine innere Befähigung längst in so hohem Grade bewährt habe, fährt er fort: „Sie haben einen sehr schönen Wirkungskreis vor sich, und, wenn auch die Dogmatik nicht gerade der Theil der Theologie ist, in welchem ich Sie vorzugsweise festgehalten wissen möchte, so kann es doch für einen jüngeren Theologen nur von großem Interesse sein, sich an der Lösung dieser gerade jetzt so schwierigen Aufgabe zu versuchen und sich über die Grenzen, innerhalb welcher ihre Lösung überhaupt möglich, Rechenschaft zu geben." Ein Jahr später freilich billigte es Baur[3]), daß Ritschl das dornigte Feld der Dogmatik bearbeite, „das man freilich nicht blos Leuten wie Lange überlassen dürfe. Nach meiner Ansicht," schreibt er, „wäre es vor allem an der Zeit, die Halbheiten der Unionstheologen, wie sie auch in der Göttinger Denkschrift[4]) zu Tage

1) Baur an R. 21. 8. 53; 30. 9. 53.

2) Baur an R. 21. 8. 53.

3) Baur an R. 23. 7. 54.

4) Über die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens, insbesondere das Verhältnis der evangelisch theologischen Facultäten zur Wissenschaft und Kirche. Eine Denkschrift der theologischen Facultät der Georg-Augusts-Universität, 1854.

kommen, aufzudecken." Ganz anders stellte sich Hasse zu Ritschls Dogmatik, von der dieser ihm freilich persönlich erzählen konnte. Er stimmte den Intentionen zu, fand die Methode originell und zweckmäßig und ermahnte Ritschl, doch ja bei der Dogmatik zu bleiben[1]).

Am 8. December 1853 hielt Ritschl auf dem Pastorenconvent in Brühl einen Vortrag über Bekenntnis und Kirche. In den Weihnachtsferien müßigte er sich die freie Zeit von den Arbeiten an der Dogmatik ab, um diesen Vortrag schriftlich auszuarbeiten. Er hielt sich für berufen, in die Auseinandersetzung über das Recht der confessionell lutherischen Bewegung einzugreifen, welche seit 1848 unter der Gunst der politischen Reaction sich immer vordringlicher geltend machte und selbst die Hengstenbergsche Orthodoxie in den Schatten stellte[2]). Daß Ritschl dieser Richtung von vornherein als Gegner gegenüberstehen mußte, ist nach der ganzen bisherigen Darstellung seiner theologischen Entwicklung selbstverständlich. Er unterzog nun einige Kundgebungen dieser neuen Partei einer Prüfung an den Urkunden, auf welche diese sich für die Berechtigung ihrer Ansprüche berief. So entstand sein „Votum gegen die neulutherischen Doctrinen".

Zunächst sandte er sein Manuscript, welches er „als Neujahrsgratulation für seine guten Freunde, die Lutheraner vom neuesten Datum, angefertigt habe," an seinen Vater. „Ich wollte es," schreibt er[3]), „nicht in Druck geben, ohne es Deiner Censur zu unterwerfen. Ich wünsche von Dir zu hören, daß die Veröffentlichung der kleinen Schrift keinen Bedenken für die Sache und für mich unterliegt, und daß der allerdings mitunter spitzige Ton die Grenzen christlichen und wissenschaftlichen Anstandes nicht überschreitet. Ich gebe Dir Vollmacht zu bessern, bitte aber um gnädige Nachsicht für meine guten Witze . . . . . . Ich glaube, daß die Sache so angelegt ist, daß sie meinen Credit bei den vorgesetzten Behörden nicht beeinträchtigt; jedenfalls ist das aber eine untergeordnete Rücksicht; die erste Frage ist, ob ich von Amts wegen Recht und Pflicht habe, so zu schreiben, und diese möchte ich vor allem Deiner Censur vorlegen. Unter allen Umständen hoffe ich, daß Du Dich amüsiren wirst."

Der Vater war im Ganzen mit der Schrift einverstanden. Er las sie in seinem Predigerkränzchen vor, in welchem man einstimmig Beifall zollte und den Druck lebhaft begehrte[4]). Doch machte er auch von der

1) An den Vater 2. 1. 54.
2) Vgl. K. Schwarz, Zur neuesten Theologie, S. 360 f.
3) An den Vater 2. 1. 54.
4) Die Mutter an R. 26. 1. 54.

Vollmacht zu bessern Gebrauch. Dem Sohne nöthigte es ein Lächeln ab, „wie sorgfältig, mit welcher bis in den Oberkirchenrath hinaufreichenden Vorsicht" er sein Manuscript censirt habe. Indessen ergab sich Ritschl mit aller Dankbarkeit in diese Überlegungen. „Jedoch erlaube ich mir," fügte er hinzu[1]), „Dich aufmerksam zu machen auf das Decemberheft der Ev. K. Z., wo ebenfalls den Erlangern scharf aufgespielt wird. Wenn es dort geht, so darf ich es auch. Übrigens behalte ich mir vor, an einigen Stellen noch zu ändern und zu ergänzen. Z. B. werde ich meine Äußerung über den consensus so stellen, daß man mich nicht mit der Partei Nitzsch confundiren soll. Ich will mich nach allen Seiten unabhängig stellen und in keiner Partei Diensten zu stehen scheinen." Aus demselben Grunde hatte er schon einige Zeit früher die Mitarbeit an der protestantischen Kirchenzeitung abgelehnt, obgleich er ihr Programm ganz gut fand[2])

Der Brief, in dem sich der Vater selbst über Ritschls Schrift eingehender äußerte[3]), kreuzte sich mit demjenigen, in welchem dieser schon auf seine Censuren geantwortet hatte. Jener fand es wunderbar, daß die Arbeit seines Sohnes absichtslos gerade in einer Zeit entstanden sei, wo die pommerschen Zustände ein solches Votum ganz besonders wünschenswerth erscheinen ließen, und erzählt weiter, daß er dem Professor Richter in Berlin von ihrer Existenz Mittheilung gemacht habe, der den Druck sehr energisch widerrathe. Nachdem Richter aber die Schrift selbst gelesen hatte, bekannte er, daß er es sehr bedauern würde, wenn sie nicht ans Licht treten sollte, da sie einen neuen Beweis von Ritschls Klarheit und Schärfe gebe. Aber seinen Rath sie in einer Zeitschrift erscheinen zu lassen befürwortete der Vater nicht: „Entweder als besondere Broschüre oder gar nicht, wenigstens nicht sofort." Im Übrigen stellt er Ritschl selbst die Entscheidung anheim, ob er sein Votum drucken lassen wolle oder nicht. Er meint, daß, wenn dieses jetzt erschiene, es leicht den Anschein haben könne, als ob er selbst aus Ärger über die ihn berührenden Umtriebe der Neulutheraner die Veranlassung gegeben habe. „Diese Rücksicht steht jedoch der Dich betreffenden bei Weitem nach." Nur die Ausdrücke und Wendungen wünscht er modificirt zu sehen, die direct verletzen könnten, ohne daß er damit die feineren Witze und Ironien meine.

In der Antwort theilte ihm Ritschl seinen Entschluß mit, die Schrift drucken zu lassen. „Daß ich Dich," schreibt er[4]), „vorher über diesen

1) An den Vater 4. 2. 54.
2) An den Vater 18. 10. 53.
3) Der Vater an R. 4. 2. 54.
4) An den Vater 16. 2. 54.

Schritt consultirte, ging nicht aus einer absoluten Unentschlossenheit hervor, sondern nur aus dem Wunsche Deine Zustimmung zu der Sache zu gewinnen. Die Möglichkeit des Aufschubes ergab sich mir nachträglich nur aus dem Gedanken, ob ich vielleicht unmittelbar eine Beförderung zu erwarten hätte. Indessen da wir durch Steinmeyer und Lange completirt sind, so kommt diese Rücksicht in keinen Betracht mehr." Richters Urtheil könne ihn nicht bestimmen, und er würde bedauern, wenn der Vater mehr Gewicht darauf lege als er, da jener sich für die Union keinen Finger verbrennen werde. „Ich habe indes zum Überfluß die Arbeit Bleek vorgelegt, der sie approbirt hat. Ich bin freilich auf einen weiter sich erstreckenden Kampf gefaßt, aber ich sehe ihm mit gutem Gewissen entgegen, weil ich nicht des Zankes, sondern der Verständigung wegen geschrieben habe."

Die Schrift selbst, welche unter dem Titel: „Über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche. Ein Votum gegen die neulutherischen Doctrinen" 1854 erschienen ist, zeigt, daß die neuerdings als ganz selbstverständlich gegen die Union ausgespielten leitenden Gedanken der strengen Lutheraner über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche an der Norm des lutherischen Bekenntnisses selbst die Probe nicht bestehen. Die Ansicht nämlich, daß das Bekenntnis als Einheitspunkt der Gemeinschaft die Norm aller Lebensgestalten der Kirche und das Wesen der evangelischen Kirche sei, versteht sich nur scheinbar von selbst, ist in Wirklichkeit aber ungründlich, unvollständig und zweideutig, wenn sie nicht römisch-katholisch verstanden werden soll. Meint man aber weiter aus dieser Vorstellung vom Bekenntnis die Behauptung ableiten zu sollen, daß eine Sacramentsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten unmöglich sei, so hat nach der symbolischen lutherischen Norm das Sacrament sein Hauptmerkmal vielmehr daran, göttliche Gabe zu sein. Daß es auch Bekenntniszeichen ist, macht hier nur ein beiläufiges Merkmal aus, ist aber andererseits der Gesichtspunkt, unter welchen Zwingli ausschließlich die Sacramente stellt. Also führt die Meinung der Neulutheraner einen Zwinglischen Schein mit sich. Reclamirt ferner die Erklärung „Etlicher Lehrer der Theologie und des Kirchenrechts" (Erlangen 1853) im Gegensatz zu dem „Bekenntnis des Berliner Kirchentags" die Augsburgische Confession vermöge göttlichen Rechts allein für die lutherische Kirche, und behauptet man, nur diese habe den durch Gottes Gnade geschenkten Beruf, Predigerin der reinen evangelischen Lehre zu sein, so weicht einmal einer der Unterzeichner jener Erklärung, Hofmann in Erlangen, selbst von den Lehren der Augsburgischen Confession ab. Andererseits ist den Gegnern zwar ein menschliches, historisches, aber eben darum kein gött-

liches Recht auf die Augustana zuzugestehen. Überhaupt ist die blos juristische Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Bekenntnis die weltliche und darum ungläubige. Der größte Schaden in der Geschichte der deutschen Reformation, der unselige Particularismus, darf heutzutage nicht im Namen der seligmachenden Wahrheit erneuert werden. Das geschieht aber, wenn man sich bei dem Besitz des weltlichen Rechts der Augsburgischen Confession beruhigt, darauf gegenüber dem Calvinismus pocht und gegen die Union den Vorwurf der Bekenntnislosigkeit begründet. Etwas werdendes, wie die Union, verträgt überhaupt keine juristische Betrachtung. Übrigens ermangeln auch die in dem Concordienbuche vereinigten lutherischen Symbole ebenfalls der durchgehenden Übereinstimmung unter einander.

Nach der evangelischen Auffassung, so zeigt der zweite Theil der Schrift, ist das Wesen der Kirche die Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes. Das Symbol selbst lehrt, daß das Evangelium die Kirche begründet und die Einzelnen zu wahren Gliedern an Christus macht. Das Evangelium muß aber deshalb von der pura doctrina evangelii unterschieden werden, es ist „die von Christus gewährleistete Verkündigung der freien Sündenvergebung an den Gläubigen, die praktische Spitze der göttlichen Offenbarung, das wesentlich wirksame Wort Gottes in der Form der Predigt und der Sacramente.“ (S. 19.) Die hierauf begründete Kirche giebt sich nun durch die richtige Verwaltung der Sacramente und durch die pura doctrina evangelii auch den Ungläubigen kund. Auf diese hat aber das Evangelium durch das Bekenntnis nur mittelbare Beziehung. Denn das Evangelium ist als That Gottes allein etwas für die Gläubigen, das Bekenntnis ist dagegen That der Gläubigen selbst. Rein ist es nur, wenn der göttliche Grund ihres Heilszustandes darin unverkümmert ausgesprochen wird. Sofern nun die Lutherischen, Reformirten und Unirten alle die durch Christus gewährleistete freie sündenvergebende Gnade Gottes als den Grund des Heiles anerkennen, sind sie zusammen in einer Kirche. In Folge geschichtlicher Nothwendigkeit stehen aber die Unirten auf dem Grund und Boden des lutherischen Symbols, indem sie den lutherischen Gedanken von der Kirche nur in der evangelischen Union erreichen zu können behaupten.

Die Augsburgische Confession haben auch ihre ursprünglichen Bekenner gar nicht als pura evangelii doctrina hinstellen wollen, da sie ja noch einen Vergleich mit der römisch-katholischen Kirche anstrebten. Worin sie jedoch die reine Lehre zu besitzen überzeugt waren, das ist der Artikel von der Sündenvergebung durch Christus, welchen die Unirten mit Melanchthon als den fundamentalen bekennen. Die evangelische

Kirche soll sich aber nicht blos auf das Bekenntnis des Fundamentalartikels beschränken, sondern auch die Voraussetzungen und Folgerungen der fortwirkenden Erlösungsthat in ihrem Bekenntnis umfassen. Das geschieht jedoch nicht, wenn ein systematisches Symbol auf dem Papiere steht und als Kirchengesetz gilt. Ein solches hat auch in lutherischen Ländern den Rationalismus nicht verhindert, und andererseits ist vor dem Aufkommen des neuen Confessionalismus in der unirten Kirche Preußens das Evangelium mit seinen schriftgemäßen Voraussetzungen und Folgerungen gepredigt und gelehrt worden. Allerdings hat die Union die Aufgabe, eine vollständige Bekenntnisformel anzustreben, aber weil sie sich an den Fundamentalartikel gebunden weiß, folgt sie vorläufig dem Consensus beider Confessionen, und dieser ist für jeden vorhanden, der die Augen nicht absichtlich verschließt. Den Dissensus über die Abendmahlslehre läßt sie frei, weil die Wirkung dieses Sacraments auch nach der lutherischen Lehre nicht daran gebunden ist, in welcher Theorie man sich das Mysterium deutet.

Dagegen, giebt Ritschl im letzten Theil seiner Schrift zu, folgen die Neulutheraner mit ihren Bestrebungen doch einem richtigen Instinct, indem sie das Bekenntnis nicht blos als Merkmal der Kirche nach außen, sondern auch einem wesentlichen Zwecke im Innern der Kirche dienen lassen wollen. In dieser Beziehung will er es selbst nicht als theologische Arbeit und papiernes Document, sondern als sittlich religiöse That und als fortdauerndes Erzeugnis des lebendigen Glaubens der Kirche für werthvoll und nothwendig anerkennen. Diese bereits früher vorgetragene Auffassung (s. o. S. 191) bringt Ritschl jetzt auf den Ausdruck, daß das Bekenntnis die Form der subjectiven, aber niemals der objectiven Gewißheit des Evangeliums und seiner übergeschichtlichen und geschichtlichen Voraussetzungen und Folgerungen sei (S. 29). Sofern es aber nicht nur Sache des Einzelnen, sondern der ganzen Gemeinschaft ist, dient es als subjective Bedingung der Schriftauslegung zur gemeinsamen und gleichartigen Erkenntnis des Schriftinhalts. Sein Fundamentalartikel entspricht vollkommen der Schrift und bedarf keiner Berichtigung, seine secundären Elemente dagegen, welche auch in ihrer relativen Incongruenz zur Schrift doch deren Erforschung möglich machen, müssen fortwährend der Erprobung an ihr sich unterwerfen und sich Berichtigungen durch sie gefallen lassen. Die Union fordert nicht, daß die Lutheraner von dem Bekenntnisse irgend etwas aufgeben sollen, sondern in Übereinstimmung mit diesem „das Aufgeben falscher Grundsätze über Kirche und Bekenntnis, welche eine unerlaubte Schranke zwischen den verschiedenen Con-

fessionen bilden, deren Aufrechterhaltung den nothwendigen Fortschritt des evangelischen Christenthums hindert." (S. 32.)

Demselben Interesse an den damaligen kirchenpolitischen Verhältnissen verdankt ihre Entstehung eine durch Petris Beleuchtung der Göttinger Denkschrift[1]) veranlaßte Betrachtung, welche sich mit der Überschrift: „Geschrieben 16. Juli 1854" unter Ritschls hinterlassenen Papieren vorgefunden hat (s. u. Beilage II). Sie erörtert die Schwäche der bisherigen Unionstheologie im Zusammenhange mit der von Seiten der lutherischen Partei drohenden Gefahr. Indessen auch deren künftige Zersetzung stellt Ritschl in Aussicht, wenn ihre nur durch einen gemeinsamen Gegner zusammengehaltenen Gegensätze, pietistische Orthodoxie und hierarchisch-theologische Orthodoxie, wieder auseinanderfallen werden. Dann aber wird der Verfall der evangelischen Kirche allgemein sein und erscheinen, wenn die Partei der Union nicht etwa Führer, welche eine an Straffheit der Form der alten Dogmatik gewachsene Theologie zu produciren vermögen, und wenn sie nicht Vorbilder unter sich hat, „welche in christlicher Aufopferung den jetzigen Gegnern gleich sind und in wahrhaft hierarchischem Geschick sie übertreffen." Von diesem kleinen Aufsatz, dem ein Anhang vom 18. Juli hinzugefügt ist, erzählte Ritschl um dieselbe Zeit seinem Freunde Rogge[2]): „Hasse ist eigentlich ein sehr vernünftiger Mann, mit dem ich wirklich alle meine theologischen Sentiments offen und in Gewißheit seiner Zustimmung verhandeln kann. Neulich habe ich ihn sehr überrascht und erfreut durch eine Betrachtung über die gegenwärtige kirchliche Parteilage, die ich nicht für den Druck, sondern für wenige Auserwählte niedergeschrieben habe."

Zwei Semester hindurch war die bisher von Dorner ausgefüllte ordentliche Professur in Bonn vacant. Wir haben gesehen, daß Ritschl dadurch Gelegenheit hatte, schon im Sommer 1853 in diese Lücke einzutreten und im folgenden Winter die Vorlesung über Dogmatik zu übernehmen. Die Facultät war damit sehr einverstanden und wollte ihm daneben „auch noch Synopse und Encyklopädie aufhalsen", so daß er meinte, er diene ihr als „Mädchen für alles". Aber vorläufig dankte er für diese

1) L. A. Petri, Beleuchtung der Göttinger Denkschrift zur Wahrung der evangelischen Lehrfreiheit, Hannover 1854.
2) An Rogge 20. 7. 54.

Ehre[1]). Im Herbst 1853 nahm nun auch Rothe einen Ruf als Ullmanns Nachfolger nach Heidelberg an, weil Raumer, ohne ihn vorher zu fragen, seine Ernennung zum Consistorialrath veranlaßt hatte[2]), und er sich nicht in die praktischen Geschäfte hineinzwängen lassen wollte, für die er sich nicht befähigt glaubte. Ritschl schrieb[3]), daß man in Bonn über diesen Verlust außer sich sei, und verstand es nicht, daß Rothe aus persönlichen Gründen seine verantwortliche Stellung aufgeben wollte. Gleichzeitig hatte Krafft einen Ruf als Nachfolger Ebrards nach Erlangen bekommen. Ritschl berichtet, daß die Facultät ihn wohl durch einen Antrag auf Gehaltserhöhung zu halten versuchen werde. Er fügt aber seinerseits diesen Mittheilungen hinzu, er habe bei dieser Gelegenheit übrigens gesehen, daß die Facultät ihn zu allem benutzen, aber bei seinem bestimmten Standpunkt doch nicht für ihn eintreten werde. Als dann aber von Seiten des Ministeriums das Röthige geschah, um Krafft in Bonn zu halten, da hatte auch Ritschl die Freude, aus heiterem Himmel, ohne daß sich die Facultät dafür verwandt hätte, von dem Minister eine Zulage von 200 Thalern bewilligt zu bekommen, als „einen aufmunternden Beweis der Anerkennung seiner bisherigen beifallswerthen Leistungen," wie es in dem Rescript darüber (16. 12. 53) heißt. Außer dieser unerwarteten Erfahrung meinte Ritschl noch andere kleine Indicien davon zu haben, daß man ihm im Ministerium wohl wolle, so daß er es vorübergehend für nicht unmöglich hielt, als Ersatz für Rothe befördert zu werden. Freilich ermahnte er zugleich, indem er davon schreibt[4]), seine Mutter, kalt Blut zu behalten. Aber bald darauf berichtete[5]) er schon, daß doch fürs Erste keine Aussicht auf Beförderung sei, da Lange und Steinmeyer nach Bonn kommen würden.

In den Osterferien 1854 besuchte Ritschl zum letzten Mal in Stettin seine Eltern, da sein Vater gesonnen war, nach 50jähriger Dienstzeit im Herbst in den Ruhestand zu treten und nach Berlin überzusiedeln. Von Stettin aus machte er einen Abstecher nach dem Pfarrdorf Uchtorf zu seinem Bruder Wilhelm, dessen Familienleben und Häuslichkeit er nun zum ersten Male kennen lernte. Auf der Rückreise hielt er sich wieder in Berlin auf, wo die Zeit durch den üblichen Verkehr mit den Freunden, besonders mit Nasemann, und durch zahlreiche andere Besuche ausgefüllt wurde. Den Präsidenten des Oberkirchenraths v. Üchtritz, welchem er für

1) An den Vater 21. 5. 53.
2) Vgl. Nippold, Richard Rothe II, S. 342. 363 ff. 371 ff.
3) An den Vater 16. 11. 53.
4) An die Mutter 7. 1. 54.
5) An den Vater 4. 2. 54.

die sehr freundliche Aufnahme seiner Streitschrift seinen Dank abzustatten hatte, lernte er zu seiner Befriedigung kennen[1]). Bei seinem Freunde und Collegen Schaarschmidt, welcher damals vorübergehend Lehrer am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium war, traf er zu seiner großen Freude Trendelenburg und hatte die Gelegenheit, diesem verehrten Manne auszusprechen, wie viel Dank er ihm für die durch seine logischen Untersuchungen erfahrene Aufklärung schuldig sei[2]).

Nach Bonn zurückgekehrt, machte Ritschl die genauere Bekanntschaft der beiden neuen Collegen. Sein erster Eindruck erweckte in ihm die Hoffnung, daß es sich mit beiden leben lassen werde. Mit Steinmeyer kam er gleich in ein recht vertrauliches Verhältnis. Er fand ihn sehr offen über kirchliche und persönliche Verhältnisse. Steinmeyer meinte, daß Breslau, von wo er ungern geschieden sei, ein Feld für Ritschl, und dieser dort nützlich sein und alles an sich ziehen würde, namentlich Middeldorpf wünsche ihn sehr dahin. Andererseits mußte er ihm aber doch mitzutheilen, daß Hengstenberg die Absicht habe, den Superintendent Otto in Naugard, den Führer der confessionellen Partei in Pommern, als Nachfolger von David Schulz in der Breslauer Facultät unterzubringen. Dazu ist es freilich nicht gekommen. Aber unter solchen Umständen konnte Ritschl selbst von jenen Aussichten auf eine mögliche Beförderung nicht viel halten, obgleich ihm auch Johannes Schulze in Berlin verheißen hatte, daß er bald in Bonn oder anderswo Ordinarius werden solle. Ehe er dieses Ziel erreichte, mußte er indessen doch noch volle 5 Jahre warten.

Die Zahl der theologischen Studenten in Bonn war nach Rothes Weggang wieder sehr gesunken. Ritschl fand in der Symbolik, in der er ein Jahr vorher 20 Zuhörer gehabt hatte, nur 5, und in der biblischen Theologie des Neuen Testaments, welche er jetzt zum ersten Male las, nur 8 Studenten. Da er innerlich noch zu sehr mit der Dogmatik beschäftigt war, vermochte er zunächst sich noch nicht mit vollem Interesse der neuen Aufgabe zuzuwenden. Indessen überwand er diese Stimmung, indem er in den eigentlichen Stoff der neuen Disciplin und in die sich darbietenden Schwierigkeiten eintrat. Darüber schreibt er[3]): „Ich hatte mich lebhaft gefürchtet vor dem Problem einer Vermittelung zwischen Synoptikern und Johannes, nicht blos für die Organisirung der Verkündigung Jesu, sondern schon für die Entwerfung des Bildes vom Täufer. Weder konnte ich den von der kritischen Richtung behaupteten

---

1) An Rogge 17. 5. 54.
2) An den Vater 28. 4. 54.
3) An den Vater 6. 6. 54.

Gegensatz zwischen beiden Zeugen zugeben, noch mit den gewöhnlichen Apologeten alles ausschließlich auf das 4. Evangelium stellen und den synoptischen Redestoff blos nebenherlaufen lassen. Aber ein eigentliches Kriterium der Vermittlung zwischen beiden Quellen hat noch keiner aufgestellt, und die mir vorliegenden neuesten Bearbeitungen des Gegenstandes genügten mir nicht nur im Allgemeinen nicht, sondern hatten auch das Problem gar nicht aufgefaßt. Mit dem Täufer wurde ich nun freilich schnell fertig, nachdem ich mich bei Strauß über die obwaltenden Schwierigkeiten und über das Ungenügende seiner Lösung orientirt hatte. Der Zweifel, den der Täufer bei Matth. 11 über Jesu Würde äußert, setzt frühere Anerkennungen desselben voraus, worüber nur Johannes Aussagen enthält. Dieselben laufen auf die Aussage der Präexistenz des Messias und seiner sündenaufhebenden Kraft hinaus, beides Gedanken, die nicht außerhalb des Gesichtskreises des Täufers liegen. Die Präexistenz des Messias ist schon im Buche Henoch über 100 Jahre vorher ausgesprochen; dagegen handelte es sich noch um die Bezeichnung Lamm Gottes und deren eigentlichen Sinn. Die Ableitung aus Jesaia 53 ist mir von jeher zweifelhaft gewesen, sowohl aus exegetischen Gründen, als wegen der allgemeinen Erkenntnisstufe des Täufers. Wenn dagegen das Passahlamm der Typus wäre, so hätte der Evangelist seine nur post eventum gewonnene Ansicht dem Täufer in den Mund gelegt. Wenn hingegen die Möglichkeit des Ausspruches für denselben gerettet werden soll, so ist zunächst festzustellen, daß die Wegnahme der Sünden so ausgedrückt ist, daß die Anschauung eines bestimmten Mittels, also etwa des sühnenden Leidens, nicht eingeschlossen ist. Dann fragt es sich aber nach dem Typus, unter welchem der Messias als Lamm Gottes hat bezeichnet werden können. Das Lamm Gottes verhält sich zu den Schafen Gottes bei Ezechiel 34, wie der Sproß Jehovahs zu der Weinpflanzung Gottes (Jesaia 4 und 5). Dadurch wird der Messias auf Grund eines solennen Bildes des Bundesvolkes als das qualificirt neue Mitglied desselben bezeichnet. Du siehst, es ist eine nur durch eine analogische Gleichung vollziehbare Hypothese, mit welcher ich die Stelle erkläre. Jedoch ist die übliche und liturgisch so sehr mit unserer Anschauung verwachsene Deutung auch nur exegetische Hypothese, die zumal den Nachtheil hat, mit dem Gesammtbilde des Täufers nicht zu stimmen. Diestel ist mir vollkommen beigetreten, und auch Steinmeyer, dem ich gestern die Sache vortrug, fand die Erklärung der weiteren Aufmerksamkeit werth. Inzwischen habe ich auch für die Anlage der Verkündigung Jesu selbst einen organisatorischen Haltpunkt entdeckt, welcher die Vermittelung zwischen Synoptikern und Johannes abgiebt. Es handelt sich darum, vom Alten Testament her an Jesus heranzukommen, ihn zu-

nächst als Träger der prophetischen Idee zu behandeln, welcher feste Verhältnisse vorgezeichnet sind. Die Orthodoxen sind solche ......, die Aussagen Jesu in das dogmatische Schema einzufangen, daß er erst von seiner Person und zweitens von seinem Werke und drittens von dessen Ziele gesprochen habe. Also z. B. Schmid in Tübingen in seiner hinterlassenen biblischen Theologie: I. Die Verklärung des Vaters im Sohne; II. Die Erlösung; III. Das Reich Gottes! Der letzte Begriff ist vielmehr als Zweck der prophetischen Idee der organische Ausgangspunkt. Jesus aber geht dadurch über die Propheten hinaus, daß er das Reich Gottes nicht in die Zukunft, sondern in die Gegenwart seiner Erscheinung verlegt. Das Reich Gottes hat aber in der prophetischen Idee zur Voraussetzung das Gericht, und, wenn jenes für Jesum charakteristisch ist, so muß er auch das Gericht in die Gegenwart ziehen. Die directen Aussagen darüber bietet aber nur Johannes, und deshalb sind diese in die zunächst auf die Synoptiker gestützte Darstellung einzurangiren, wodurch freilich auch eine Reihe von Aussagen bei den Synoptikern ihr Licht erhalten, namentlich so, daß alle Gedanken von Erlösung unter die von Jesus eigenthümlich modificirte Idee des Gerichts zu stellen sind. Du erinnerst Dich vielleicht, daß ich schon in der Dogmatik von diesem Grundgedanken einen sehr eingreifenden Gebrauch gemacht habe. Jetzt steht mir die Ideenfolge in noch viel größerer Klarheit vor. Übrigens darf ich nicht verschweigen, daß meine Ansicht von der Priorität des Marcus mir außerordentlichen Vorschub für die vorliegende Aufgabe leistet und sich auf jedem Schritt als richtig erprobt.“ Einige Zeit später berichtete Ritschl[1]) weiter von seiner Vorlesung über die biblische Theologie, daß ihre Ausarbeitung mitunter durch Steppen führe, und daß der Kopf weniger mit Gedanken, als die Hand mit der Concordanz zu thun habe. Indessen sei er zu seiner Befriedigung mit der Darstellung der Verkündigung Jesu fertig geworden, er wisse aber nicht, wie er in den noch übrigen 6 Wochen mit den apostolischen Lehrtypen fertig werden solle. Das Heft zu dieser Vorlesung selbst ist nicht mehr vorhanden.

Die beiden ersten Ferienwochen, nahm sich Ritschl vor, zu einer Reise zu benutzen, deren Hauptziel Tübingen sein sollte. „Ich möchte doch,“ schreibt er[2]), „den alten Baur wiedersehen und ihm bezeugen, daß meine persönliche Gesinnung durch meinen wissenschaftlichen Entwicklungsgang nicht beeinträchtigt ist.“ Andererseits äußert er an demselben Tage gegen Rogge[3]), es sei zwar ein Wagestück, in seiner jetzigen theologischen Ver-

1) An den Vater 28. 6. 54.
2) An die Mutter 20. 7. 54.
3) An Rogge 20. 7. 54.

fassung mit Baur zu verhandeln. „Indessen," fügt er hinzu, „ist meine Pietät gegen ihn unverändert, und wer weiß, ob ich noch einmal Gelegenheit hätte, ihn wiederzusehen." Baur[1]), dem Ritschl seine Reisepläne mitgetheilt hatte, ging lebhaft auf die Aussicht eines Wiedersehens ein: „Zur besonderen Freude," schreibt er, „würde es mir noch gereichen, wenn Sie bei Ihrer Hierherkunft Ihren Abstand gleich in meinem Hause nehmen und mit meiner Beherbergung vorlieb nehmen wollten. Sie sollen auf keine Weise genirt sein, und wir könnten so am bequemsten miteinander verkehren."

Der Besuch in Tübingen selbst fiel zur größten Zufriedenheit sowohl Ritschls wie Baurs aus. „Der alte Baur," schreibt Ritschl[2]), „war förmlich zärtlich gegen mich. Wir haben manche streitige Punkte berührt und in manchen andern uns verstanden; er hielt fast geizig darauf, daß ich nicht zu lange Zeit mich mit andern Besuchen beschäftigte, und sagte noch, als er mich zur Post begleitete: Könnten wir nur manchmal einen theologischen Spaziergang mit einander machen." Eingehender berichtet Ritschl seinem Vater[3]): „Du empfängst diesen Brief aus der Hölle, in deren unterstem Theile ich logire, in deren höchster Region aber ich eben an Dich schreibe. Die Hölle heißt nämlich Baurs Amtswohnung, welche an den terrassirten Abhang des Neckarufers gebaut ist, und in deren oberstes Stockwerk man von der Straße aus eintritt. In dieser Hölle fühle ich mich ganz behaglich in der freundlichsten und herzlichsten Aufnahme ihrer Bewohner. Als ich am Montag Mittag nach einer directen Reise von Bonn nach Stuttgart mit dem Postwagen hier ankam, erwartete mich Baur an der Post, und nach Tische waren wir gleich in der lebhaftesten theologischen Unterhaltung über lutherisch und reformirt und über mein dogmatisches Princip. Er sagte es mir gleich und hat es noch oft wiederholt, daß er sich über diesen theologischen Austausch mit mir so freue, da er sonst niemand habe. Ich habe mich denn auch mit meinen sonstigen Besuchen so eingerichtet, daß ich Vormittag und Nachmittag eine Zeit der Unterhaltung mit ihm widmete. Ohne Differenzen ist es freilich nicht abgegangen, aber auch bei solchen Punkten, wo ich von Lieblingsvoraussetzungen abweiche, glaube ich ihn überzeugt zu haben, daß ich es mit Methode und nicht aus Mangel an derselben thue. Wir haben alle möglichen Themata durchgesprochen, und ich habe nie bei dem alten Herrn eine Misstimmung entdeckt, daß ich andere Probleme ins Auge gefaßt hatte, als er. Nur bei der Debatte

1) Baur an R. 23. 7. 54.
2) An Basse 20. 8. 54.
3) An den Vater 18. 8. 54.

über den Gottesbegriff wurde er etwas lebhaft und trieb mich dazu, ihm die Differenz der logischen Methode bemerklich zu machen, die der eine und der andere gebrauche, eine Thatsache, deren Erfahrung an diesem Falle mir höchst interessant war, um zu erproben, wie viel philosophische Unklarheit mit der Hegelei verbunden sei. Er beruhigte sich denn auch dabei, daß ich concretere Begriffe in Bewegung setze, während er das Bedürfnis abstracteren Denkens habe. Aber das ist eben das Unrecht gegen die wirkliche Welt! Dazwischen ergehen wir uns in dem besten Spiele unseres Humors. Baur ist viel geselliger geworden, als früher, und so führte er mich gleich am ersten Tage nach Lustnau in ein wöchentliches theologisches Kränzchen, zu welchem er mit seinen Collegen und den Stadtgeistlichen verbunden ist. Dort fand ich Oehler, Palmer, den O.-C.-R. Stirm aus Stuttgart und einige andere. Zunächst kam es zu einigen politischen Excursen, da der Pfarrer aus Lustnau und ein dänisch gesinnter Pfarrer Thieß aus Schleswig für die Russen Partei nahmen. Sie behaupteten auch die Fabel von der näheren Verwandtschaft des griechischen Christenthums mit dem lutherischen, und ich nahm Gelegenheit von etlichen salbungsvoll abgeschmackten Äußerungen des Thieß, ihn wegen seines unlutherischen Synkretismus zu verhöhnen. Neben Thieß saß Oehler mir schräg gegenüber, und ich hörte zufällig, wie sie in einer Privatunterhaltung über preußische Kirchenzustände begriffen und gegenseitig die Meinung von dem gutlutherischen Charakter der Provinz Pommern austauschten. Ich erlaubte mir eine kleine Berichtigung dagegen zu setzen und war sogleich in dem blühendsten Hader gegen Oehler. Der ist ja Mitstifter des lutherischen Provincialvereins in Schlesien und meinte in dieser provinciellen Charge alle preußischen Kirchenverhältnisse beurtheilen zu können. Ich machte ihn aufmerksam auf den Unterschied der Zustände in Schlesien und Pommern, lehnte jede Ansicht über Schlesien ab, behauptete aber eine bessere Kenntnis Pommerns und nannte gleich Otto als denjenigen, der immer den Schein der Majorität über seine Partei verbreite, »einen verdächtigen Kumpan«. Da brauste er etwas auf, Otto sei sein persönlicher Freund! Und ich: ich stehe mit ihm in Brüderschaft, hätte aber meine Bezeichnung seiner sehr wohl erwogen, denn Otto äußere sich alle halbe Jahre anders. Er berief sich auf Ottos Wissenschaftlichkeit, worauf ich erwiderte, die sei erst zu erproben, ich glaube nicht eher daran, als ich es sähe, und seine Parteitendenzen bewiesen keine hohe theologische Bildung. Oehler führte seine Schläge gegen mich immer in die Luft, weil er in mir einen regiminalen Unionisten alten Schlages voraussetzte. Das habe ich mit der nöthigen Energie zurückgewiesen und ihm entgegengehalten, daß, wenn die Cabinetsordren für die Union eine

so unberechtigte Sache waren, ob denn die lutherischen Vereine gut daran thäten, direct und durch Intriguen nur Cabinetsordren dagegen zu extrahiren. Kurz, ich habe ihn gehörig bedient, was mir um so lieber war, weil er von Anfang an ein sehr reservirtes Gesicht gegen mich machte und gewiß einen schlimmen Verdacht der Ketzerei gegen mich führte." Dieser Streit mit Oehler gereichte Baur zum größten Amüsement, wie Ritschl Basse meldete. In dem Brief an den Vater fährt er weiter fort: „Ganz anders war Palmer gegen mich, den ich auch besucht habe. Stirm erinnerte sich noch, daß ich ihm beim Elberfelder Kirchentage vorgestellt worden sei, und legte mir nahe, daß ich ihn hier, wo er des theologischen Examens wegen sich aufhält, besuchen möchte, was ich auch gethan habe. Sehr interessant war mir die Bekanntschaft mit dem Decan Georgii, einem geistvollen, theologisch sehr gebildeten Manne, der unter den Zeitgenossen von Strauß der bedeutendste ist, bedeutender als Strauß selbst, und dessen kleinere theologische Arbeiten mich seine Bekanntschaft wünschen ließen. . . . . . Baurs Verhältnis zu seinen Facultätscollegen ist ein ganz gutes, seitdem Schmid tot ist, und Ewald davongegangen. Zwar ist Beck ein zurückgezogener Einsiedler, aber die anderen, Landerer, Palmer, Oehler sind, wie gesagt, mit Baur in jenem Kränzchen vereinigt, und dasselbe dient zur Abschleifung mancher Schärfe. . . . Baur sprach sehr bald aus, er sei gespannt, wie Schwegler mich empfangen werde, der sehr übel auf mich zu sprechen wäre. Derselbe ist immer abgeschlossener, stubengelehrter, egoistischer geworden, und in seinem systematischen Mistrauen hat er meine Polemik gegen ihn so aufgefaßt, daß ich mich dadurch in Credit setzen wollte. Als ich zu ihm kam, fand ich ihn im Anziehen begriffen, um zu Tische zu gehen, und davon nahm er wirklich Veranlassung, mich zur Thür hinaus zu complimentiren, mit dem Versprechen mich wieder zu besuchen und auch in einer Kneipe am folgenden Tage zu erscheinen, wohin er mit den andern zu gehen pflegt. Er hat sich aber weder hier noch dort sehen lassen, und Baur ist ganz böse darüber und ist wiederholt darauf zurückgekommen. Ich habe denn auch allmählich jene Voraussetzung seiner Misstimmung gegen mich erfragt und wohl gemerkt, daß auch Baur jenen Verdacht gegen mich getheilt hat. Ich habe darauf erklärt, daß das Schweglersche Werk mir sehr imponirt habe, und als ich beim eigenen Studium seines Gegenstandes mich von der Oberflächlichkeit seiner Arbeit überzeugt hätte, hätte ein Ärger über diese Enttäuschung meine Feder vielleicht zu sehr geschärft. So ist es wirklich, und Baur hat mir es geglaubt. Überhaupt, wenn etwa noch eine Misstimmung über meine »Apostasie« bei ihm vorhanden war, so wird sie durch diesen Besuch gewiß beseitigt sein. Er muß sich überzeugen, daß ich nicht ins

entgegengesetzte Lager übergelaufen bin, sondern daß ich auf naturgemäße Weise meine theologische Selbständigkeit gewonnen habe, die ich doch auch seiner Anregung verdanke."

Den Gesammteindruck seiner Erfahrungen in Tübingen faßte Ritschl nach seiner Rückkehr folgendermaßen zusammen[1]): „Baur hat sich offenbar völlig damit ausgesöhnt, daß ich einen andern theologischen Weg als er gehe, und da er sich völlig frei gegen mich aussprechen kann, so zieht es ihn an, auch einen freien und methodischen Widerspruch zu finden. Er ist sonst sehr empfindlich dagegen, aber da ich ihm wiederholt kund gegeben habe, daß ich es nicht bin, so hat er ebendarum Zutrauen zu dem Verkehr mit mir gewonnen. . . . . . Im Verhältnis zu Baur glaube ich auch den Rest von Verstimmung gegen mich, den er gehabt haben mag, überwunden zu haben. Es war charakteristisch, daß, als Baurs Schwester gelegentlich fragte, ob der und der Theologe mein Freund sei, er sagte: oh, der hat lauter Freunde! Denn es hatte ihm offenbar Eindruck gemacht, daß ich mit Männern verschiedener Parteien in gutem Einvernehmen stehe, ohne darum unselbständig zu sein; und er bedauerte offenbar im Augenblick seine vollständige Isolirung. Ich bin auch nur mit den wärmsten Einladungen zum Wiederkommen entlassen worden."

Von Tübingen aus besuchte Ritschl Verwandte seines Freundes Basse in Calw. Im Gottesdienste, dem er dort beiwohnte, wurde der Choral: Meinen Jesum laß ich nicht, rhythmisch gesungen. „Ich war überrascht," schreibt er[2]), „daß diese Manier in Württemberg herrschte, habe aber gehört, daß sie nur bei einigen Chorälen angewendet werde. Die Gemeinde sang auch die Verse, so sie nicht durch Trompeten und Posaunen geleitet wurde, ganz präcis; aber mein Mistrauen gegen diese Methode ist durch die Entbehrung alles erbaulichen Eindruckes gerechtfertigt worden." Dann besuchte Ritschl in dem Bade Teinach seinen an der Schwindsucht leidenden und bald darauf verstorbenen Collegen, den Historiker Otto Abel. Den Rückweg machte er über Heidelberg, wo er einen Abend bei Rothe zubrachte. „Eine theologische Unterhaltung mit ihm," berichtet[3]) er, „war mir insofern interessant, als ich sie zu einem charakteristischen Ausdrucke unserer verschiedenen Methoden führte. Ich sagte ihm, daß sein Verfahren der reinlichen Auseinandersetzung der verschiedenen Disciplinen und Methoden an eine militärische Paradeaufstellung erinnere; ich aber sei Kriegssoldat und bedürfe zu dem praktischen Zwecke, auf die Kirche

1) An die Mutter 28. 8. 54.
2) Ebenda.
3) Ebenda.

und die Theologie einzuwirken, eine solche Combination von Disciplinen und Methoden, welche ohne Unordnung doch auf einen Punkt gerichtet sei." Rothe erwiderte, wie Ritschl später oft erzählte: „Dann wird aber Ihre Artillerie auf Ihre Infanterie, und Ihre Infanterie auf Ihre Cavallerie schießen." „Ja," entgegnete Ritschl, „wenn ich ein schlechter Feldherr wäre."

Am Schlusse der Herbstferien reiste Ritschl, nachdem ihn zuvor Uhlhorn auf dem Wege nach dem Kirchentag zu Frankfurt besucht hatte, nach Berlin, wo er an der Feier des 50jährigen Amtsjubiläums seines inzwischen dorthin übergesiedelten Vaters Theil nahm.

Kapitel VIII.

Der Bruch mit Baur und der Übergang von alten zu neuen theologischen Aufgaben.

1855—1858.

Im Wintersemester 1854—55 las Ritschl zum zweiten Mal Dogmatik vor 10 Zuhörern. Er bediente sich dabei der ersten Ausarbeitung seines Heftes, die er nur stellenweise veränderte und ergänzte, obgleich sie ihm schon bei der ersten Vorlesung selbst nicht mehr ganz genügt hatte (s. o. S. 226). Aber er band sich daher auch nicht an seine Aufzeichnungen, sondern trug vieles frei aus dem Kopfe vor und begann damit eine Übung in der Unabhängigkeit von seinem Heft zu gewinnen, durch welche er besonders in späteren Jahren seinen Vortrag reizvoll, eindringlich und unmittelbar zu machen verstand. Im Einzelnen hatte er jetzt die Gelegenheit, „bei der Bestimmung des psychologischen Orts der Religion eine präcisere und concretere Darstellung zu geben, als sie sein Heft bot"[1]). Leopold Schmidt, mit welchem Ritschl, wie er sagt[2]), „einen zarten Austausch über Religionsgeschichte und Religionsphilosophie" hatte, und der damals den betreffenden Abschnitt der dogmatischen Prolegomena bei ihm hörte, gewährte ihm mit seiner Kenntnis der griechischen Religionsgeschichte durch Mittheilung mancher Bemerkungen eine reichere Anschauung.

1) An den Vater 11. 11. 54.
2) An den Vater 29. 11. 54.

Daneben begann Ritschl eine Arbeit, die ihn in seiner „reichlichen freien Zeit in der befriedigendsten Weise beschäftigte", er revidirte sein Buch über die altkatholische Kirche. Damit traten die Pläne, die ihn im Sommer bewegt hatten, eine Dogmatik oder eine Dogmengeschichte zu schreiben, ganz aus seinem Gesichtskreise. Als er damals seinen Vater gefragt hatte, zu welcher von den beiden Aufgaben er ihm rathe, hatte dieser vor der Dogmatik gewarnt[1]), da an sie unzweifelhaft größere Ansprüche gemacht würden, und Ritschls erster glücklicher Wurf und Entwurf doch wohl noch längere Zeit der Ausarbeitung bedürfe, wenn das Werk ihm selbst genügen solle. Nun aber wurde Ritschls Arbeitsdrang durch die Umarbeitung seines früheren Buches ausreichend befriedigt. Über dieses äußerte er sich jetzt folgendermaßen[2]): „Dasselbe enthält manche Partien, die ich nicht mehr geneigt bin zu vertreten, und da es doch, wie es scheint, noch immer Theilnehmer findet, so darf ich wohl an die Vorbereitung einer neuen Auflage denken. . . . . . . Zunächst bin ich dabei, den ersten Abschnitt, welcher am meisten verunglückt ist, von Grund aus zu erneuern, und freue mich, während des Schreibens selbst noch neue Gesichtspunkte zu finden, welche bei der allgemeinen Überlegung vorher nicht so klar sich ergeben hatten." Den Antrieb zur Umarbeitung des Buches hatte ihm Steinmeyer gegeben, welcher auch, als der erste Abschnitt in der neuen Gestalt fertig war, seine Billigung aussprach. Ritschl bemerkte[3]), daß der jetzige Text freilich sehr verschieden von dem früheren aussehe, daß er aber dabei die Genugthuung habe, auf völlig eigenen Füßen zu stehen. Die Arbeit schritt in den nächsten Monaten angenehm und erfolgreich in ruhigem Tempo fort. In der Darstellung des Verhältnisses der Urapostel zum jüdischen Christenthum konnte Ritschl nur sehr weniges aus dem bisherigen Texte brauchen. Als er mit diesem Gegenstande fertig war, fand er, daß die Heterodoxie beseitigt sei, und meinte, die Frage namentlich über den Apostelconvent gegen Baur etwas gründlicher entschieden zu haben, als alle Apologeten zusammen[4]).

Zwischendurch schrieb Ritschl einen Aufsatz über die Essener, den er zugleich schon dachte in die neue Bearbeitung seines Buches mit aufzunehmen. Die Anregung dazu hatte ihm Baur gegeben, dem er seine Hypothese über diese jüdische Secte bei ihrem letzten Zusammensein gesprächsweise mitgetheilt hatte. Ende 1854 stellte er Baur die Abhand-

1) Der Vater an R. 24. 7. 54.
2) An den Vater 11. 11. 54.
3) An den Vater 29. 11. 54.
4) An den Vater 27. 6. 55.

lung für die Tübinger Jahrbücher zu, und in deren drittem Heft ist sie 1855 erschienen (S. 316—356). Ritschl führte darin die Auffassung durch, daß die Essener eine Priestergesellschaft darzustellen beabsichtigten, indem sie sich die Idee des Priesterkönigthums, welches dem Volke Israel Exod. 19, 6 zugesprochen, aber durch die Erhebung des levitischen Stammes zurückgedrängt und so gut wie aus der Erinnerung verloren war, in Formen sich anzueignen suchten, welche dem levitischen Priesterthum vorgeschrieben waren. Damit leitete er die Secte aus dem eigentlichen Judenthum ab und nahm zugleich an, daß die „gemeinsame Wurzel des Philonianismus und Neupythagoräismus der in Ägypten degenerirende und mit heidnischer physikalischer Weltanschauung sich befruchtende Essenismus oder die Secte der Therapeuten" gewesen sei (S. 345).

Baur[1]) rühmte die scharfsinnige Auffassung des priesterlichen Charakters der Essener, konnte sich aber doch nicht davon überzeugen, daß sich das ganze Wesen des Essenismus daraus erklären lasse. Er vermißte eine eingehendere Beachtung der Engellehre, die ihm immer noch das Principielle des Essenismus zu sein schien. In diesem Zusammenhang hielt er es für möglich, daß der Neupythagoräismus, der ja wesentlich auch etwas sehr alterthümliches, altorientalisches gewesen sei, auch schon zur Zeit der jüdischen Sectenbildung auf das Judenthum eingewirkt habe. Endlich giebt Ritschls Forderung, daß man den von ihm für echt gehaltenen Titusbrief nicht nach den exegetischen Resultaten über den ersten Brief an Timotheus auslegen, sondern vielmehr umgekehrt verfahren solle (S. 354), Baur wieder Veranlassung, die zwischen ihm und Ritschl streitigen neutestamentlichen Fragen zu erörtern. „Wenn Sie am Schluß Ihrer Abhandlung," schreibt er, „eine neue Lösung der Probleme der christlichen Urgeschichte in Aussicht stellen, so wird ohne Zweifel den Essenern des Titusbriefes die Ächtheit der Pastoralbriefe in erster Linie zur Seite zu stehen kommen. Wenn ich offen sagen darf, was ich denke, so scheint es mir für jeden, der überhaupt der Meinung ist, daß die Kritik bis auf den heutigen Tag nicht blos leeres Stroh gedroschen hat, an der Zeit zu sein, nicht immer wieder einen Grund legen zu wollen, auf welchem man doch nur mit Holz, Heu und Stoppeln bauen kann. So lange es nichts schlagenderes giebt, als die Hypothese von den Essenern des Titusbriefes, kann ich wenigstens meine ganze Weltanschauung, die nicht an so schwachen Fäden hängt, nicht aufgeben. In diesem Punkte werden wir wohl schwerlich je zusammenstimmen." Auf Ritschl machten diese Einwendungen keinen Eindruck. Er führte sie darauf

1) Baur an R. 26. 12. 54.

zurück, daß seine Ausführungen Baur „einige nichts weniger als kritische Voraussetzungen seiner Geschichtsanschauung“ entzögen. „Ich muß fürchten,“ schreibt er[1]), „daß er gleich an eine Antikritik denkt, wodurch er zwar nicht mir, aber unserm Verhältnis schaden könnte. Seltsam ist seine Vorstellung von Kritik; damit meint er nicht Methode der Geschichtsforschung, sondern das dogmatisirte Resultat seiner negativen Stimmung, und ist immer im Begriff, Abtrünnigkeit von der Kritik da zu sehen, wo man von ihm abweicht, auch wo man ihn gar nicht nennt.“

Von den literarischen Erscheinungen, die damals neu herauskamen, wandte Ritschl der aus Schneckenburgers Nachlaß herausgegebenen Comparativen Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs sein größtes Interesse zu[2]). Er hatte seine „innigste Freude“ daran, wie Schneckenburger nachweise, daß der Pietismus nur die Aneignung der reformirten Frömmigkeit auf lutherischem Gebiete sei. Einige Monate später unterbrach er seine Revision der altkatholischen Kirche, um jenes Werk noch einmal hinter einander im Zusammenhange durchzulesen. Er freute sich, nun seine eigene, hauptsächlich aus früheren Aufsätzen Schneckenburgers geschöpfte Ansicht von der Confessionsdifferenz ergänzen und berichtigen zu können. „Äußerst lehrreich,“ schreibt er[3]), „sind mir die gelegentlichen Streifzüge in die neuere Geschichte der Theologie, an welcher wiederholt nachgewiesen wird, daß sie von Motiven und Problemen beherrscht sei, welche reformirten und nicht lutherischen Gepräges seien. Wenn nur die heutigen Lutheraner sich durch das Buch wollten überzeugen lassen und nicht verhärten! Julius Müller kann freilich seinen Consensus einpacken; aber in theologischer Beziehung ist das Buch die glänzendste Rechtfertigung dafür, daß man weder wandeln kann auf den Wegen der Lutheraner, noch sitzen, da die Reformirten sitzen. Ich werde mich viel damit beschäftigen, denn es ist eine wahre Freude, die folgerechte Gliederung beider Systeme zu verfolgen, und nur durch die fortwährende Aufmerksamkeit darauf, daß man doch ni l'un ni l'autre ist, kann ich mich der Mitleidenschaft für den einen oder andern Gedankengang enthalten.“

Andere theologische Werke begrüßte Ritschl dagegen mit einer um so schärferen Kritik. Ende 1854 wurde er Mitarbeiter an Zarnckes Literarischem Centralblatt. Er bekam gleich 8 Bücher zur Recension zu-

1) An den Vater 30. 12. 54.
2) An den Vater 29. 11. 54. Vgl. Literarisches Centralblatt, 1855, Nr. 3. 12.
3) An den Vater 8. 2. 55.

geschickt[1]), dann nach einigen Monaten auf einmal 17[2]). Er schlug einen „anderen Ton an, als er bisher von den theologischen Recensenten geblasen worden war“[3]). Der Vater fand die Recensionen bezeichnend, aber zum Theil sehr scharf, ja bitter[4]).

Daneben gab Ritschl eine Zeit lang der ältesten Tochter seines Vetters Friedrich auf den Wunsch ihrer Mutter wöchentlich zwei Religionsstunden und ging mit ihr die Bergpredigt durch, indem er zur Erklärung andere Abschnitte aus den Evangelien heranzog. Er freute sich sehr „an der Gescheitigkeit der Kleinen“[5]), und bedauerte es lebhaft, als bald darauf der Beginn des Schulunterrichts der ihm besonders lieb gewordenen Beschäftigung ein Ende machte. Mit dem näheren Umgangskreise seiner Verwandten, zu welchem Schmidts, Schaarschmidt und der mit Ritschl schon seit seiner Studentenzeit befreundete Schüler seines Vetters Dr. Brunn gehörten, verkehrte er viel in dieser Zeit. Im Hause Friedrich Ritschls lernte er damals Bettina von Arnim kennen, konnte aber dem „Kinde“ keinen Geschmack abgewinnen, „weil sie ein altes Kind ist und geblieben ist. Ich habe ihr,“ sagte er[6]), „zwei Stunden lang zugehört und manchmal über ihre Reden herzlich lachen müssen, bin auch durch ihre Gutmüthigkeit und ihre Genialität theilweise angezogen worden, aber dieselbe ist mit so viel Renommisterei, Naseweisheit und Ungezogenheit durchwachsen, daß die Abstoßung ebenso stark war, wie die Anziehung, und ich schließlich keinen andern Eindruck übrig behielt, als den eines kolossalen Hungers“. Kurz zuvor war Ritschl in Coblenz von dem Prinzen von Preußen in einer Audienz empfangen worden. Obgleich sein Vater ihm schon früher aufgegeben hatte, sich gelegentlich dem Prinzen vorzustellen, hieß ihn, wie er sagt, sein plebejes Bewußtsein, ganz absichtlich seinen Frack zu Hause zu lassen, als er nach Coblenz reiste. Dort ruhte aber Thielen nicht eher, als bis er einen passenden Frack auftrieb, und erwirkte ihm den Empfang. Ritschl gereute es nicht, sich den Entschluß abgewonnen zu haben. Er mußte seinem Vater, „wie immer nachträglich Recht geben“, daß er ihm die Audienz angerathen habe; aber er verließ Coblenz schon früher, als seine Absicht gewesen war, um nicht zur Tafel befohlen zu werden. Unter Ritschls Freunden in Bonn rief

1) Zarncke an R. 13. 11. 54.
2) An den Vater 23. 4. 55.
3) An den Vater 30. 12. 54.
4) Der Vater an R. 20. 5. 55.
5) An den Vater 11. 11. 54.
6) An den Vater 9. 1. 55.

die Nachricht, daß er an Hof gegangen wäre, großes Aufsehen und vielfachen Unglauben hervor. Einer von ihnen „war halb verwundert, halb empört, hatte sich aber am anderen Tage dahin besonnen, daß er sich meiner Gunst und meinem Schutze empfahl. Seltsames Volk!" [1]).

Von den auswärtigen Freunden beklagten sich jetzt manche, daß Ritschl sie seltener besuche als früher [2]). Aber er reiste doch öfters noch nach Coblenz zu Thielen und Rogge und nach Crefeld zu Basse. Hier traf er im December 1854 einen alten Schulgenossen wieder, Emil Palleske. Er hörte ihn den Hamlet vortragen und sah ihn dann in einer Gesellschaft. Palleske hatte ihn gleich erkannt, war aber an dem fremden Orte wegen der Person zweifelhaft, bis Ritschl ihn anredete. Dieser erinnerte sich, daß Palleske auf der Schule recht talentvoll war, und daß er ihn vor 13 Jahren seine Abiturientenrede in Stettin hatte halten hören, die damals großes Aufsehen machte. Jetzt fand er, daß jener, indem er beim Vorlesen die Bühne ersetzen wolle, Unmögliches unternehme und das Verständnis seiner Sachen mehr hindere, als fördere.

Im Sommer 1855 las Ritschl Synopse und Dogmengeschichte vor einem sehr geringen Zuhörerkreis. Niedergedrückt durch diese neue Erfahrung, welche sich den älteren gleichartigen anreihte, äußerte er gegen den Vater [3]) seine Misstimmung über diesen Mangel an Erfolg: „Ich kann mich zwar damit trösten, daß außer Steinmeyer und Bleek auch die anderen Collegen nicht an Überfluß leiden, aber ich fühle mich durch den Eindruck gehemmt, daß die Jugend mich so gut wie gar nicht mitzählt. Es ist bei der jetzigen Generation gar nicht auf ein encyklopädisches Interesse am Studium zu rechnen, sondern nur auf die vorherrschende Rücksicht auf Examen und willkürliche Zuneigungen. Ich sehe nicht ein, wie es danach mit mir hier besser werden soll. Wenn die große Masse nicht einmal durch Hospitiren von mir Notiz nimmt, so mag ich noch so gut dociren, und muß am Anfang jedes Semesters sorgen, ob ich überhaupt zum Lesen komme. Meine frischeste Lebenszeit, in der ich den Burschen am meisten bieten kann, geht unwirksam vorüber; und wenn sie mich für alt genug halten, um mir ihr Vertrauen zu schenken, dann werde ich ein alter Esel und Heftpauker sein. Wenn ich auf dem Katheder stehe, so kümmert es mich nicht, wie viele oder wie wenige da sitzen; aber an der Arbeit habe ich keine Lust, weil man übrigens nur zu gut weiß, wie

1) An Rogge 12. 1. 55.
2) An Rogge 10. 2. 55.
3) An den Vater 12. 5. 55.

alles in die Luft und nicht in die Ohren und Köpfe geht.“ Allerdings betrug damals die Zahl der Theologiestudirenden in Bonn nur wieder 46.

Einige Zeit später fanden aber Ritschls Leistungen von Seiten der Bonner Facultät eine ehrenvolle Anerkennung. Zur Feier der 300sten Wiederkehr des Jahrestages, an welchem der Augsburgische Religionsfriede geschlossen worden war, wurde Ritschl am 25. September 1855 zugleich mit Krafft zum Doctor der Theologie honoris causa promovirt. Das Diplom bezeichnet ihn als virum ingenii acumine, doctrinae elegantia et sermonis facundia per libros, quos de antiquitate ecclesiastica scripsit, satis probata commendatissimum. Indem der Vater ihm zum Empfang dieser Würde gratulirte, neckte er[1]) ihn damit, daß er die Auszeichnung gerade dem Augsburger Religionsfrieden verdanke, nachdem er eben von diesem in einer Recension über Heppes Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands[2]) gesagt habe, die Feier der Erinnerung an dieses Ereignis sei nicht recht begründet, der Friede sei viel mehr zu Gunsten der römischen Kirche als der Reformation gewesen und habe unzweifelhaft die Kämpfe der Parteien unter den Evangelischen begünstigt. Dieses Zusammentreffen, meint der Vater, trage etwas von der Ironie des Schicksals an sich, werde Ritschl aber seine neue Würde hoffentlich nicht verleiden. Dieser erzählt[3]) dann über das Ereignis selbst, er sei schon durch die Mittheilungen eines Collegen darauf vorbereitet gewesen, dann aber doch überrascht worden, als am Morgen des Tages, ehe er zum Empfang eines Besuches bereit gewesen wäre, Lange als Dekan zu ihm aufs Zimmer gekommen sei und ihn durch eine feierliche Ansprache begrüßt habe. „Ich habe nicht Ursache,“ fügt er hinzu, „auf Langes Freundschaft zu rechnen, aber die Art seiner Anrede war so freundlich, daß ich bei meiner Antwort mehr beklemmt als frei war und dabei Gelegenheit hatte zu bemerken, daß ich den schüchternen Jüngling noch nicht ganz abgelegt habe. Indessen wenn auch meine Freude durch den Mangel der Überraschung beschränkt worden ist, so ist sie dadurch doch nicht erstickt worden; vielmehr ist sie durch den Wiederschein Eurer Freude und durch die Genugthuung, Euch die Sache verschwiegen zu haben, wesentlich erhöht worden.“

Auf den Eindruck seines Doctorats führte[4]) Ritschl es zurück, daß er in dem folgenden Winter eine ordentliche Zuhörerzahl fand, und seine Vorlesung über den Römerbrief von 16 Studenten belegt war. Diesen las

1) Der Vater an R. 27. 9. 55.
2) Literarisches Centralblatt, 1855, Nro. 34.
3) An den Vater 5. 10. 55.
4) An den Vater 30. 10. 55.

er jetzt zum ersten Male, und die Ausarbeitung des neuen Heftes gewährte ihm eine Befriedigung, die ihm früher die Vorbereitung auf exegetische Vorlesungen oft nicht bereitet hatte. „Man lernt doch immer," fand er[1]), wenn man sich ex professo mit so etwas, wie der Römerbrief, beschäftigt. Und ich rechne es dabei nicht als geringsten Vortheil, mit Steinmeyer über Einzelnes discutiren zu können. Derselbe klagt zwar nach wie vor, sowie man aber ein theologisches Gespräch in Gang bringen kann, vergißt er seine körperlichen Leiden". Danach berichtet[2]) er im Verlauf des Semesters noch einmal, daß er viel an seinen Vorlesungen auch für weitere Zwecke lerne. „Am Römerbrief", meint er, „sind doch Seiten, welche weder exegetisch noch dogmatisch so nutzbar gemacht sind, wie sie müssen, und daß ich nicht Sachen finde, welche Wind sind, dafür bürgt mir Steinmeyers Zustimmung".

Neben dem Römerbrief las Ritschl Symbolik. Diese Vorlesung arbeitete er jetzt nach einem anderen Plane um. Bei der „Darstellung der evangelischen Lehre war er darauf aus, die Divergenzen zwischen den ursprünglichen Begriffen und der Lehrbildung der epigonen Symbole aufzuweisen, was in der gewöhnlichen Tradition der Disciplin nicht üblich sei[3])". Außerdem gab er nun seine frühere Auffassung der Symbolik als Polemik und als Unionistik und die mit dieser Eintheilung gegebene Beschränkung auf die abendländischen Confessionen auf. Die Polemik, in welche die Symbolik vom orthodoxen Standpunkt und der darin enthaltenen Überzeugung von der eignen Irrthumsfreiheit aus stets zurückfallen wird, vermag die Individualitäten der anderen Kirchen nicht mit möglichster Objectivität zu erkennen. Indem es aber hierauf ankommt, bestimmt Ritschl jetzt als Aufgabe der Symbolik, gerade die Einsicht in die Individualitäten der verschiedenen Kirchen zu gewinnen, wie die Statistik daneben die Kenntnis ihrer äußeren Gestalten in der Gegenwart sucht. Aber da die Individualität jeder Kirche nicht sicher durch ihren Lehrbegriff charakterisirt wird, läßt Ritschl die seit Planck geübte Beschränkung auf die Darstellung der verschiedenen Lehrbegriffe fallen und sucht für jede Confession ein organisch geordnetes Gesammtbild zu gewinnen. Daneben ist es weniger wichtig, ebenso auch die verschiedenen Secten als selbständige Gestalten aufzufassen, als den Punkt und die Bedingungen anzugeben, an welchen ihr Hervorgehen aus dem Protestantismus hängt.

---

1) An den Vater 24. 11. 55.
2) An den Vater 22. 1. 56.
3) Ebenda.

Unter diesen sein Interesse ganz ausfüllenden Beschäftigungen lebte Ritschl innerlich unangefochten von den kirchlichen Ereignissen[1]), obgleich er sie immer noch mit lebhafter Theilnahme verfolgte und damals gerade ein besonderes Wohlgefallen an dem von Gildemeister abgefaßten Gutachten der theologischen Facultät zu Marburg über die hessische Katechismus- und Bekenntnisfrage (Marburg 1855) äußerte[2]). Einige Monate später, am 31. Mai 1856, schrieb er wieder, wie schon einmal (s. o. S. 254), seine Gedanken über den brennenden Gegensatz von Confession und Union nieder, die sich nun besonders gegen Vilmar richteten und eine scharfe Verurtheilung der von diesem vertretenen Tendenzen enthielten. Um dieselbe Zeit trat er mit Bernhard Weiß in Königsberg, dem Vetter seines Freundes Diestel, und mit R. A. Lipsius zu Leipzig in freundschaftliche Verbindungen. Ein reger Briefverkehr mit Lipsius fand an den gemeinsamen wissenschaftlichen Interessen und Bestrebungen seine Anknüpfung und seinen Inhalt.

Dagegen ging Ritschls Verhältnis zu Baur bald einem jähen Ende entgegen. Wie ein Vorspiel des bevorstehenden Bruches erscheint zunächst eine Auslassung[3]) Ritschls über einen kurz zuvor empfangenen, aber nicht mehr vorhandenen Brief seines früheren Lehrers: „Der alte Baur hat mir neulich geschrieben in absonderlicher Weise. Er macht mir ziemlich spitzige Bemerkungen über meinen Geschmack an manchen Büchern und meine unkritische Tendenz die Echtheit von Schriften des Neuen Testaments zu retten, was ihm nicht einfiele, »da er die Sachen auffaßte, wie sie sich gäben, und dann an den Ort stellte, wo sie hingehören«. Was doch so ein alter Hegelianer für einen Aberglauben an die Objektivität seines Wissens hat. Übrigens fügt er hinzu, daß dies sein gemüthliches Verhältnis zu mir gar nicht berühre; wem er einmal seine Achtung und Zuneigung zugewendet habe, dem erhalte er sie, wenn er nur ihn gewähren ließe. Und das kann man ja wirklich thun, obgleich es schade ist, daß er sich so verrannt hat. Um so besser verständige ich mich mit Steinmeyer, mit dem ich wirklich in wissenschaftlicher Hinsicht so d'accord bin, wie man es nur denken kann. Ich verdanke ihm eine viel stärkere Akribie in der Exegese, als ich bisher ausgeübt habe, und ich freue mich zu merken, daß er ernstlich auf meine Meinung etwas hält."

Die Beziehungen, in denen Ritschl noch mit Baur stand, waren fast lediglich persönlicher Natur. Ritschl bewahrte seinem Lehrer eine

1) An den Vater 22. 1. 56.
2) Vgl. Literarisches Centralblatt, 1856, Nro. 9.
3) An den Vater 7. 1. 56.

pietätvolle und dankbare Gesinnung, indem er sich dauernd der Anregung und Förderung bewußt blieb, welche jener auf seine theologische Bildung ausgeübt hatte. Andererseits durfte er sich, besonders nachdem er durch seinen Besuch in Tübingen die Nachwirkungen früherer persönlicher Verstimmungen Baurs anscheinend gänzlich beseitigt sah, der wohlwollenden Theilnahme und aufrichtigen Anerkennung des älteren Fachgenossen erfreuen. Dabei täuschte sich Ritschl nicht über die Grenzen dieses Verhältnisses. Hatte er es doch als ein Wagestück bezeichnet, daß er in seiner theologischen Verfassung, wie sie sich mit den Jahren entwickelt hatte, nach Tübingen reisen und mit Baur verhandeln wollte (s. o. S. 258). Er wußte eben, daß er einen ganz andern Standpunkt einnahm, als jener, und war sich über die Tragweite dieses Gegensatzes vollkommen klar. Jeder etwaige Zweifel darüber hatte bei ihm schwinden müssen, als er „das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" kennen lernte, in welchem Baur seine Auffassung der christlichen Urgeschichte mit der möglichsten Deutlichkeit und Schärfe zur Darstellung gebracht hatte. Und als Ritschl seine auf ganz anderen Voraussetzungen beruhende Dogmatik concipirte, hatte er wieder vielfältigen Anlaß gehabt, sich von seinem Widerspruche gegen Baurs ganze theologische Auffassung Rechenschaft zu geben. Endlich hatte er in der Erkenntnis seines principiellen Gegensatzes gegen die Tübinger Anschauung von dem Urchristenthum die Neubearbeitung der altkatholischen Kirche 1854 begonnen, und deren entscheidende Abschnitte waren bereits fertig, als er 1856 zum Bruch Baurs mit ihm Veranlassung gab. Also hatte Ritschl einen deutlichen Überblick über seine wissenschaftliche Stellung zu Baur und ein bestimmtes, oft geprüftes Urtheil über die Leistungen des großen Theologen. Aus seinem Standpunkt machte er diesem selbst gegenüber kein Hehl (s. o. S. 259 ff.), und er sah in seinen dadurch bedingten Abweichungen von der Tübinger Theologie die Grenzen seines Verhältnisses zu Baur.

Dieser war Ritschl gegenüber nicht ganz in derselben günstigen Lage. Es war überhaupt nicht seine Art, sich in einen fremden Standpunkt hineinzudenken. Die eigenthümliche Einseitigkeit seines Wesens und seiner wissenschaftlichen Überzeugung hinderte ihn daran. Daher blieben ihm die inneren Gründe und die Fortschritte der geistigen Entwicklung Ritschls verschlossen, und dessen Abwendung von seinem Standpunkt dauernd unverständlich. Seit dieser seine eigenen Wege ging, hat Baur nie recht gewußt, was er eigentlich von ihm halten sollte. So sah er auf Ritschls veränderte theologische Haltung mit Befremden und Mistrauen, und Spuren dieser Stimmung begegnen uns immer wieder in den Briefen des aufrichtigen geraden Mannes an den jüngeren Collegen. Der 1854 ge-

pflogene persönliche Austausch mit diesem war zu flüchtig gewesen, als daß er Baur ihren Unterschied in seiner ganzen Tragweite neben ihrer Übereinstimmung zum Bewußtsein gebracht hätte. Diese betraf aber außer gemeinsamen Gegensätzen gegen andere Theologen alle rein menschlichen Beziehungen. Darin verstanden sich Baur und Ritschl, zumal sie beide einen gesunden Humor besaßen.

Es ist merkwürdig, wie diese Gabe Ritschl mit zweien seiner Lehrer, mit Baur und mit Tholuck sympathisch verbunden hat. Bei aller Verschiedenheit ihrer geistigen Anlagen führte sie Tholuck und Ritschl wieder zusammen, nachdem dieser eine Reihe von Jahren sich von jenem fern gehalten hatte. Aber Tholuck war Virtuos in der Menschenkenntnis und im Verkehr mit den Menschen. Deshalb verstand er Ritschl und erfreute sich an dessen ursprünglicher Individualität. So überwog ihre persönliche Sympathie trotz der Verschiedenheit ihrer Geistesart und ihres theologischen Standpunkts. Andererseits war Ritschl seiner geistigen Anlage nach eine Baur verwandte Natur. Aber wenn auch dazu noch dieselbe persönliche Sympathie kam, so war Baurs Menschenkenntnis doch eine seiner schwächsten Seiten. Daher konnte er weder Ritschl noch überhaupt die jüngere Generation mit ihren neuen Bedürfnissen und ihren neuen Interessen begreifen. Die Überzeugung von der absoluten Objectivität seines Standpunkts war ein Theil seiner Persönlichkeit selbst; sie war die Klippe, an der jede Freundschaft mit einem selbständigen Charakter scheitern mußte, wenn er einen anderen Standpunkt mit Entschiedenheit geltend machte. So wurde sie auch für die Fortdauer der Freundschaft Baurs und Ritschls verhängnisvoll, als dieser ohne Rückhalt seine Überzeugungen aussprach.

Den Anlaß zum Bruch gab eine Recension, welche Ritschl in Zarnckes Literarischem Centralblatt[1]) über das Buch von C. Schwarz „Zur Geschichte der neuesten Theologie" geschrieben hatte. Hier sprach er seine überwiegende Übereinstimmung mit dem Verfasser aus, welcher alle möglichen Illusionen über die Lebenskräftigkeit der einen oder anderen kirchlichen Partei vernichtet habe. Aber zugleich gab er dem Eindruck Worte, daß Schwarz selbst der theologischen Schöpferkraft ermangele und weder ein bestimmtes Ziel der Neubildung seiner Wissenschaft, noch die Keime ins Auge gefaßt habe, welche eine bestimmte Hoffnung darauf begründeten. Die Sympathien des Verfassers sind bei dem speculativen Theismus J. H. Fichtes, bei den Untersuchungen der Tübinger Schule und bei der Partei der protestantischen Kirchenzeitung. „Aber diese Gruppen begründen keine genügende Unterlage für eine Neugeburt der Theologie." Eine wahr-

1) 1856, Nr. 17.

haft evangelische Regeneration der Theologie erwartet Ritschl dagegen von der methodischen Beschäftigung mit der biblischen Theologie, wie sie immer sicherer und entschiedener bei Theologen Platz greife, die von verschiedenen Lagern ausgegangen seien. Daß der Verfasser diesem Gegenstande seine Aufmerksamkeit nicht geschenkt habe, weil er noch nicht als Parteisache in den Vordergrund getreten sei, erscheint als eine Lücke seiner Darstellung, „welche die Hoffnungslosigkeit verschuldet, mit der er seine Leser entläßt." In diesem Zusammenhange sprach nun Ritschl das Urtheil aus: „Die Tübinger Schule ist auseinandergefallen, und ihre Anregungen werden nur in dem Maße Anerkennung verdienen, als sie zum Gegensatze gegen das von Baur und Schwegler dargestellte System der christlichen Urgeschichte führen, und als sie den Anbau der biblischen Theologie mehr fördern, als es bisher geschehen ist." Dieser Satz drückte durchaus seine wohlerworbene und festbegründete wissenschaftliche Überzeugung aus. Baur mußte dagegen das negative Urtheil über seine Lebensleistung um so empfindlicher berühren, als er unverhofft erfuhr, Ritschl sei der Verfasser jener Recension. Um sich Gewißheit darüber zu verschaffen, schrieb er am 15. Juni an Ritschl selbst, dem auch schon Hilgenfeld wegen derselben Sache die Freundschaft aufgesagt hatte[1]), und fragte ihn, ob er wirklich der Urheber der Anzeige sei. In seiner Antwort vom 21. Juni[2]) bestätigte Ritschl die Baur zu Theil gewordene Kenntnis, daß er jene Recension geschrieben habe. Er verwahrte sich aber dagegen, daß Baur ihm eine andere Gesinnung beimesse, als er sie bei der Abfassung der Anzeige gehegt habe. In dem von Baur in Anspruch genommenen Satze habe er einmal eine notorische Thatsache ausgesprochen und zweitens ein Urtheil kundgegeben, welches seiner Baur nicht unbekannten theologischen Gesammtansicht nothwendig entspreche. „Ich habe dasselbe in rein sachlichem Interesse meiner Überzeugung gemäß gegen Schwarz geltend gemacht und glaube für meine Person dazu berechtigt gewesen zu sein, da dieser Schriftsteller mich selbst zur Tübinger Schule rechnet. Ich bitte Sie darauf zu achten, daß die von mir aufgestellte Beurtheilung nicht minder meine Schriften trifft, als die der andern, welche noch zu dieser theologischen Gruppe gerechnet werden. Und wenn irgend jemand dieser Anzeige eine Bedeutung beimißt, so wird er das Urtheil ebenso gut gegen mich wie gegen Sie haben deuten können. Ich wünsche dringend, daß Sie durch diese Erwägungen die Stimmung unterdrücken, welche mir in Ihrem Briefe durchzuklingen scheint. Ich bin mir wenigstens bewußt, die Rücksicht gegen Ihre Person durch

1) Hilgenfeld an R. 11. 6. 56.
2) Dieser Brief liegt mir im Concept vor.

jene Äußerung ebenso wenig verletzt zu haben, als durch alle die Einzelmeinungen, in denen ich Ihrer Theologie öffentlich und privatim entgegengetreten bin, und welche Sie nicht gehindert haben, mich fortdauernd mit Ihrem persönlichen Wohlwollen zu beehren."

Baur antwortete in einem langen Briefe vom 6. Juli auf Ritschls Erklärungen nur darum, daß dieser „nicht meine, der Inhalt seines Schreibens habe indes auch nur im geringsten einen Eindruck auf ihn gemacht." Auf die von Ritschl hervorgehobenen objectiven Seiten seines Urtheils, sagt er, komme es ihm gar nicht an, sondern nur auf das Moralische der Handlungsweise Ritschls, zu deren Entschuldigung dieser selbst nichts zu sagen wisse. Daß Ritschl seiner „bisherigen theologischen Wirksamkeit auf dem Gebiete, auf welchem die Hauptfragen der gegenwärtigen Theologie liegen, alle innere Bedeutung abspreche," darin sieht er um so mehr eine Überhebung des jüngeren Mannes, als er bisher mit ihm in einem freundschaftlichen Verhältnis gestanden habe, das er „auf keine Weise verletzt zu haben sich bewußt sei". Daß aber jener seine Meinung in einem anonymen Artikel geäußert habe, darin meint er die bestimmte geheime Absicht Ritschls erkennen zu müssen, ihm gegenüber dieselbe zweideutige Rolle fort zu spielen, wie bisher, dagegen, wo es ein besonderes Interesse habe, sich von jedem Verdacht des Zusammenhanges mit der Tübinger Schule zu reinigen. Ritschl erwiderte diese Vorwürfe am 22. Juli durch folgenden Brief[1]): „Ew. Hochwürden haben mich mit einem Schreiben bedacht, dessen Ungerechtigkeit zu erörtern ich meinerseits kein Bedürfnis habe. Nur um Ihretwillen fühle ich mich verpflichtet, Ihnen hiermit zu erklären, daß ich keine der Absichten und Berechnungen, welche Sie mir unterschieben, weder hege noch gehegt habe. Meine Gesinnung ist ein Gebiet, über welches nur ich Auskunft zu geben vermag, und welches durch die von Ihnen angewandten Mittel der Kritik nicht ergründet ist. Sie würden der Wahrheit einen Dienst leisten, wenn Sie diese Erklärung auch denen mittheilten, welche im Urtheile über mich mit Ihnen übereinstimmen."

Durch diesen Briefwechsel wurde ein Verhältnis zerstört, welches auf Grund gemeinsamer wissenschaftlicher Anschauungen und Bestrebungen entstanden, unter mancherlei Schwankungen und Vorbehalten auf beiden Seiten in eigenthümlicher Weise doch noch fortgedauert hatte, als seine ursprünglichen Voraussetzungen schon lange nicht mehr sich in Geltung befanden. In dem Conflict selbst, der nur die Consequenzen der tiefer liegenden Differenz zum Ausdruck brachte, liegt etwas tragisches. Es

1) Dieser Brief liegt mir im Concept vor.

war für Baur eine tiefe Enttäuschung, in dieser Weise einen früheren Genossen und bisherigen Freund als principiellen Gegner seiner Lebensarbeit erkennen zu müssen. Schon damit war für ihn die Möglichkeit weiterer freundlicher Beziehungen aufgehoben, da er nicht die Gabe besaß, ein persönliches Verhältnis mit einem wissenschaftlichen Gegner zu unterhalten. Was ihn aber noch tiefer kränkte, war, daß er eben deshalb auch nicht an die Lauterkeit der Motive Ritschls glauben konnte. Schon früher hatte er in dieser Beziehung Mistrauen gegen den „Apostaten" gehegt (s. o. S. 261). Im persönlichen Austausch war es Ritschl vorübergehend gelungen, diese Zweifel zu beseitigen. Nun gab Baur die Anonymität der ihm bekannt gewordenen Beurtheilung seiner Leistungen einen scheinbaren Grund zu der Überzeugung, daß jener ein doppeltes Spiel treibe. Damit that er aber Ritschl entschieden Unrecht. Wir haben gesehen, wie dieser von seinem Standpunkt aus nicht anders urtheilen konnte. Seine Meinung machte er aber ohne Scheu geltend. Das hatte er gethan, als er Anhänger Baurs war. Das that er nun, als er dessen Gegner geworden war. Weil er es öffentlich in seinen Schriften und in seiner Lehrthätigkeit that, darum konnte er es auch in dem literarischen Blatte thun, in dem die Recensenten ihre Namen nicht zu nennen pflegten. Nur daß Baur zuerst Ritschls Meinung im vollen Umfang aus einer anonymen Anzeige kennen lernte, war verhängnisvoll. Das warf in seinen Augen auf die Gesinnung des Schreibers einen Schatten. Diesen schlimmen Schein mußte Ritschl ertragen, aber er hatte ein volles Recht zu den Erklärungen, welche er Baur abgab. Daß sie auf diesen ohne Wirkung blieben, ist freilich ebenso begreiflich. Denn er hatte schon von Anfang an, seit Ritschl von ihm abwich, das volle Vertrauen zu ihm nicht mehr gehabt, unter dessen Voraussetzung er allein für eine solche Rechtfertigung hätte zugänglich sein können. Immerhin hätte auch Ritschl voraussehen können, daß sein scharfes Urtheil über Baurs Theologie dem persönlichen Verhältnis mit seinem früheren Lehrer den Todesstoß geben müsse. Er kannte Baurs Schwäche, seinen Standpunkt für absolut objectiv zu halten. Darüber hatte er sich oft genug geärgert. Aber da er einmal mit Baur persönlich freundlich stand und ihm immer noch auch eine dankbare Gesinnung bewahrte, so hätte es ihm um so näher gelegen, gegen den alten Herrn eine pietätsvolle Schonung zu üben, indem er sich der schroffen Äußerung seiner Meinung enthielt. Daß er aber dennoch ohne Zurückhaltung seine Ansicht aussprach, das lag überhaupt in seiner ganzen resoluten Art. Auf persönliche Verhältnisse hat er oft auch ohne Noth keine Rücksicht genommen, wenn er für die von ihm als wahr erkannte Sache eintrat. In dieser Beziehung ging auch er, gerade so wie Baur,

mit seiner ganzen Persönlichkeit in der von ihm erkannten und vertretenen Wahrheit auf. So stießen sich in dem Conflict zwei gleichartige Charaktere von einander ab, weil keiner von beiden sich durch persönliche Rücksichten etwas von der Entschiedenheit abdingen lassen konnte, mit der er seine Überzeugung zu vertreten sich verpflichtet fühlte.

Äußerungen Ritschls über den Streit mit Baur liegen aus derselben Zeit nicht vor. Ein Brief an Basse, dem er darüber schrieb, ist nicht mehr vorhanden. Dieser Freund meinte in seiner Antwort[1]), Ritschl solle Baur besuchen und ihn zur Rede stellen, dann käme gewiß das gute Einvernehmen wieder zu Stande. Seinem Vater gegenüber hat Ritschl aber damals die Angelegenheit nicht berührt. Es waren andere Dinge, welche in diesen Monaten zwischen ihm und seinen Eltern verhandelt wurden. Eine lange schwere Krankheit seiner ältesten Schwester Marie hielt die Stimmung der Angehörigen in beständiger Spannung zwischen Hoffnung und Furcht, bis am 14. Juli der Tod eintrat und die alten Eltern aufs tiefste beugte. Auch Ritschl war sehr ergriffen von dem schweren Verlust. In wohlthuendster Weise, wie immer bei solchen Anlässen, äußerte er sich gegen seinen Vater[2]): „Die Trauerkunde, welche Du mir mitgetheilt hast, wage ich nicht mit Trostsprüchen zu erwidern. Die Quelle alles wahren Trostes steht Dir offen, und wie sollte ich mir herausnehmen, Dich darin zurechtzuweisen! Und die menschlichen Motive des Trostes sind nicht werth, mit der Ergebung in die unerforschlichen, aber immer gnädigen Fügungen Gottes vermischt zu werden. Ich habe wohl oft den Wunsch gehegt, daß Gott Dein Alter mit dieser Heimsuchung verschont haben möge, aber es hat mich mit großer Zuversicht erfüllt, daß Dir und Mutter und Sophien die wahre Kraft des Duldens und des Dienens verliehen worden ist. Es schmerzt mich, daß ich diesen Erfahrungen habe fern bleiben müssen, und daß ich nur so sparsame Mittheilungen über den Verlauf der Krankheit und Euer eigenes Befinden empfangen habe, daß ich nicht mit Euch habe fühlen und empfinden können, wie es der Wechsel der Furcht und Hoffnung, des Leidens und der Erquickung mit sich brachte. Und es wäre mir wohl zum Segen geworden, den Tod kennen zu lernen, dessen heiligende und versöhnende Macht auch an denen sich erweisen muß, die ihm im rechten Glauben nahe kommen.“ Außer diesen Sorgen und Schmerzen nahm eine andere aufregende Angelegenheit, die Ritschl noch unmittelbarer betraf, die Aussicht auf eine anscheinend bevorstehende, dann aber doch nicht erfolgte Verlobung, sein

1) Basse an R. 10. 7. 56.
2) An den Vater 15. 7. 56.

und seiner Eltern Interesse in Anspruch. So erklärt es sich, daß Ritschl, nachdem er im Herbst 1856 einige Wochen in Berlin gewesen war, im Briefwechsel mit seinem Vater zuerst im December[1]) seinen Handel mit Baur berührte. Damals schrieb er: „In diesen Tagen habe ich ein Buch durchblättert, welches wegen des mit meiner Arbeit sich berührenden Gegenstandes und wegen der Person des Verfassers meine Aufmerksamkeit erregte: die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung von Dr. Volckmar in Zürich, einem Baurianer in anderm Sinn, als ich je gewesen bin. Ich habe mich freilich überzeugt, daß ich nichts aus dem Buche brauchen kann, dessen Verfasser alle Grundanschauungen Baurs über die älteste Geschichte, so wie alle willkürlichen Unechtheitserklärungen über neutestamentliche Bücher mit Baur theilt, dabei aber so thut, als gehöre er nicht zur Schule. Und wenn sich Baur darüber beklagt, daß ich mein sachliches Urtheil über die Resultate seiner Construction ausgesprochen habe, so wird er sich erheblich wundern, daß dieser Mitarbeiter an seiner Zeitschrift seine Methode so construirt, daß er nur das Wahrscheinliche gegen die üblichen Annahmen suche. Falls Baur von meinem neuen Buche Veranlassung zu irgend einer erheblichen Polemik mit Rücksicht auf unsern persönlichen Conflict nehmen sollte, so kann ich ihm jetzt demonstriren, daß kein Einziger von den Seinigen mehr zu ihm hält."

Im Sommersemester 1856 las Ritschl zum dritten Mal Dogmatik in fünf Stunden und daneben publice zweistündig Prolegomena zur Dogmatik. Er arbeitete jetzt ein neues Heft für seine Vorlesung aus und berichtet[2]) darüber Folgendes: „Ich bin mit lebhaftem Interesse dabei, meine Dogmatik umzuarbeiten. Meinen ersten Entwurf habe ich schon bei dem zweiten Vortrag oft verlassen, ohne es mir zu notiren. Eine vollständige Abschrift eines damaligen Zuhörers liegt mir jetzt vor als Grundlage für das neue Manuscript. Aber es ist mir gelungen, manche Probleme erst jetzt scharf ins Auge zu fassen und zu formuliren." Und einige Tage später schrieb er[3]): „Ich habe es nicht bereut, daß ich unter trüberen Eindrücken unternahm, meine Dogmatik umzuarbeiten. Denn es ist daraus nicht blos eine saubere Reinschrift von dem Vortrag geworden, den ich das letztemal vielfach aus dem Kopfe gehalten habe.

1) An den Vater 5. 12. 56.
2) An den Vater 10. 7. 56.
3) An den Vater 15. 7. 56.

sondern in manchen wesentlichen Punkten habe ich erst jetzt vermocht, die Gedanken in die richtige Ordnung und Zuspitzung zu bringen; und es freut mich, die Hoffnung hegen zu dürfen, ähnliches auch noch bei dem wiederholten Vortrage zu erfahren. Es war mir interessant, daß neulich der Dr. Lipsius in Leipzig, mit dem ich correspondire, mir seine Postulate für die Dogmatik mittheilte, und ich mir sagen mußte, daß ich im Wesentlichen nach ihnen gearbeitet habe. Ich werde also wenigstens bei diesem Fachgenossen auf Adhäsion in dogmaticis rechnen dürfen, wie er in Beziehung auf die urchristliche Geschichte speciell mir sich angeschlossen hat. Man ist nicht immer dankbar für das, was man hat und genießt. Aber wenn ich meine theologische Entwicklung übersehe, so habe ich um so mehr Ursache, gegen Gott dankbar zu sein, als ich mir bewußt bin, das Beste, was ich weiß, nicht gesucht und doch gefunden zu haben. Und wenn ich auch mitunter ungeduldig über meinen beschränkten Wirkungskreis bin, so wird das auch wohl seine Gründe und Zwecke haben."

Das Heft über die Dogmatik aus dem Jahre 1856 bestätigt diese Mittheilungen in jeder Weise. Sein Inhalt läßt mehrfach einen Fortschritt über die erste Darstellung, besonders in formeller Hinsicht, erkennen, und so mögen einige der wichtigsten Veränderungen und Ergänzungen der früher gebotenen Darstellung angemerkt und nachgetragen werden. Zunächst ist schon der Überblick über die Geschichte der Begriffe Religion und Offenbarung vollständiger. Außer den früher besprochenen Theologen und Religionsphilosophen werden jetzt auch Vatke, Biedermann und Zeller berücksichtigt. Während Ritschl einst Vatke und Biedermann selbst zugestimmt hatte (s. o. S. 102), macht er nun, entsprechend seiner schon in dem ersten Entwurf der Dogmatik vorgetragenen Auffassung, gegen sie, Zeller und Schwarz geltend, daß sie gegen Feuerbach, den sie bestreiten, den Religionsbegriff deshalb nicht sicher stellen, weil sie sich scheuen, auf den Offenbarungsbegriff einzugehen. Indem er dann selbst wieder als den Kern und das Ganze des menschlichen Wesens die Selbstzweckbestimmung erklärt und die Beziehung dieses Centralwillens auf Gott als das Wesen der Religion faßt, entscheidet er, daß das Gewissen der Ort der Religion sei. Das Wesen und die Macht des Gewissens liegt aber nicht in den einzelnen Acten seiner sittlichen Anwendung, sondern darin, daß der göttliche Wille zugleich als mein eigener Zweck, nicht als etwas objectives, sondern als mein eigentlicher Wille gewußt wird. Insofern ist es subjectiv, aber nicht eine individuelle, sondern die gemeinschaftlichste Function im Menschen. Mit dieser Begründung der Religion auf das Gewissen ist dem Postulate genügt, sie als einen praktischen Habitus im Menschen nachzuweisen. Ferner ist die Gemeinschaftlichkeit

ein wesentliches Moment der Religion, welches nur aus Offenbarung zu erklären ist. Denn die Religion ist überall als Gemeinschaft vorhanden, oder wo Religionsstifter auftreten, verfolgt deren Wirksamkeit den Zweck, eine neue Gemeinschaft zu bilden, wenn sie nicht etwa an eine bestehende gebunden bleibt. Die naturrechtliche Theorie ist unzureichend, um die sittliche und staatliche Gemeinschaft der Menschen zu erklären. Geht man aber von diesen Erscheinungen zurück auf ihren historischen Grund, die Familie, so ist auch diese wieder nicht auf den zufällig übereinstimmenden Willen zweier Einzelner zurückzuführen, sondern auf eine zwecksetzende Macht, welche die geistige Bestimmtheit der Einzelnen dem Gedanken ihrer sittlichen Gemeinschaft unterordnet. Ebenso verhält es sich mit der religiösen Gemeinschaft, von welcher Gott als ihr Grund vorausgesetzt wird. Die auch bei diesem Regressus mögliche Consequenz, daß der Gottesbegriff noch in den Umkreis des vollständigen Begriffes vom menschlichen Wesen falle, wird ebenso wie früher durch den Hinweis darauf abgeschnitten, daß Gott auch als Grund der uns umgebenden Natur und unseres Verhältnisses zu ihr aufgefaßt werden muß. Also offenbart er sich auch durch die Welt den Menschen, und diese Thatsache verbürgt das Recht, die göttliche Wirksamkeit, welche die sittliche Gemeinschaft begründet, gleichfalls als Offenbarung aufzufassen. Da nun die Religion überhaupt im Gewissen ihren Ort hat, und dessen Inhalt den Willen Gottes als den eignen Zweck darstellt, so ergiebt sich wieder für die Offenbarung die allgemeine Definition als Willenserklärung Gottes zur Gründung von Gemeinschaft der Menschen mit ihm und unter einander. Dieser Formel entsprechen auch wieder die Religionsstufen, welche in derselben Weise wie früher bestimmt werden. Ebenso wird das Verhältnis der religiösen Vorstellung und der christlichen Theologie zur Religion und Offenbarung erörtert. Nicht der Einzelne, aber wohl die Kirche bedarf einer theologisch bearbeiteten Vorstellung. „Die christliche Theologie als wissenschaftliche Erkenntnis der in der religiösen Vorstellung unmittelbar gewissen Wahrheit der Offenbarung in Christus hat ihren objectiven Grund in der Offenbarung als dem Princip der gesammten geistigen Existenz. Ihr subjectiver Grund ist die Voraussetzung des theologischen Subjects von der Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Inhalte der Offenbarung."

Der folgende Abschnitt über den Stoff und die Aufgabe der evangelischen Dogmatik bestimmt, wie schon dieselbe Erörterung in dem ersten Entwurf der Dogmatik, im Gegensatz gegen die altprotestantische Inspirationslehre und den katholischen Traditionsbegriff die heilige Schrift als das authentische und ausschließliche Document der Offenbarungs-

geschichte. Aber die Grenzen der kanonischen Literatur werden wegen der Unechtheit des ersten Timotheusbriefs und des zweiten Petrusbriefs noch als fließende bezeichnet. Also hat Ritschl erst später aus seiner bereits damals in der Umarbeitung der altkatholischen Kirche (S. 282) ausgesprochenen Einsicht, daß die Heidenchristen sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der apostolischen Grundideen nicht zu bemächtigen vermochten, die Consequenz gezogen, daß diese Fähigkeit die Schriftsteller des Neuen Testaments vor allen späteren auszeichne und die Kanonicität ihrer Bücher begründe. Und so erklärt er jetzt nur ganz allgemein, die Schwierigkeit, den Kanon zu fixiren, lasse sich nicht auf dogmatischem Wege, sondern nur durch eine geschichtliche Betrachtung beseitigen. „Aber da wir der Offenbarung als gemeinschaftbildender Macht überhaupt nicht durch apriorische Beweisführung, sondern durch geschichtlich-sittliche Erfahrung inne werden, so muß auch die geschichtliche Überzeugung von dem Werthe der Schrift genügen."

In der Lehre von Gott wird die Bestimmung Gottes als des Vaters Christi und der Genossen des Gottesreiches mehr, als das erste Mal, hervorgehoben und geradezu als der eigentliche Gegenstand der christlich-theologischen Gotteslehre bezeichnet. Die Auffassung vom Wesen des Menschen wird, wie im ersten Entwurf, auf den Begriff des göttlichen Ebenbildes begründet, welcher die göttliche Idee vom Menschen ausdrückt. „Hierbei," heißt es jetzt, „ist aber nicht blos die Formel in der Genesis gemeint, sondern auch die Anschauung von Christus als dem vollkommenen Ebenbilde Gottes, welche ja Voraussetzung und Maß aller theologischen Begriffe ist." Bei der Besprechung der Erbsünde wird ohne Umstände die Annahme einer Vererbung der Schuld auf den Einzelnen als logisch und sittlich unmöglich abgelehnt. Indem ferner, ebenso wie früher, die Erlösungsgeschichte im Vergleich zu der natürlichen Geschichte des menschlichen Geschlechts als Wunder bestimmt wird, soll als dessen Gebiet gar nicht die Natur, sondern der Geist angesehen werden. „Das Wunder der Person Christi ist die höchste Regelmäßigkeit des menschlichen Geistes nach Maßgabe der göttlichen Idee, und Christi Person erscheint dem Verständnis nur dann fremdartig, wenn man eine Idee von der Menschheit mitbringt, welche nicht aus der Anschauung seiner Person und dem Gedanken des göttlichen Selbstzwecks gebildet ist. Wenn man die Idee von Christus als abnorm ansieht, so macht man damit die Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts zur Norm des Weltverlaufs. Wenn Christus der Schlüssel ist, daß die Sünde den Weltplan Gottes nicht vernichtet hat, so ist gerade er in seinem wunderbaren Gegensatz gegen das gewöhnliche und sündliche Menschliche die eigentlich normale Erscheinung in der Welt-

geschichte. Deshalb steht Christus gar nicht auf der Linie der mirabilia. Sondern wie die Wunder seiner Erzeugung und Auferstehung nur Erscheinungen der exceptionellen Stellung seiner Person sind, so ist auch die Macht über die Natur, die er zeigt, ganz abgesehen von der Kritik der einzelnen Wunder, nothwendiges Attribut dessen, in welchem nicht nur die Restitution, sondern die volle Begründung und Darstellung des göttlichen Ebenbildes erfolgte."

Als solches ist der Erlöser und Vermittler Christus Repräsentant Gottes wie der Menschen in der Schließung des neuen Bundes. Seine Person in dieser Stellung zu begreifen, bildet die Aufgabe der theologischen Lehre vom Sohne Gottes, die aus jenen Begriffen construirt werden muß. Indem Ritschl diese Aufgabe zu lösen unternimmt, sind die Entwicklungen, die er jetzt giebt, klarer und besser begründet, als im ersten Entwurf. Auf Grund der geschichtlichen Anschauung von Jesus kommt es darauf an, zu suchen und zu begreifen, wie er als Sohn des Menschen Sohn Gottes sein könne. „Die Elemente zu dem Begriffe des Gottmenschen liegen in den Begriffen Gott und Mensch vor. Der ewige Selbstzweck Gottes schließt den Gedanken des vollkommenen ebenbildlichen Menschen nothwendig in sich; das Wesen des Menschen besteht in der Bestimmung den göttlichen Selbstzweck zum Zwecke und Grunde seines eigenen Willens zu machen. Auf beiden Seiten haben wir aber die Identität von Gott und Mensch nur in der Form des Soll begriffen. Wenn wir nicht weiter kämen, blieben wir bei Strauß stehen. Wenn Christus als die Einheit von Gott und Mensch begriffen werden soll, so handelt es sich um die Ableitung des Gedankens aus dem Wesen Gottes der Nothwendigkeit gemäß, aus dem Wesen des Menschen der Möglichkeit nach. Die Gegensätze, welche in Christus zur Einheit aufgehoben sind, sind aber nicht genügend ausgedrückt durch göttliche und menschliche Natur, d. h. das endlose und endliche Wesen, die sich nie decken; sondern der ewige, unwandelbare Selbstzweck der göttlichen Liebe und der zeitlich werdende individuelle Wille" sind mit einander in Verbindung zu setzen. „Die Einheit beider Gegensätze kann natürlich nur in der Form des Willens gedacht werden. Daß der Gottmensch nach dem Begriff des menschlichen Wesens möglich ist, liegt in der Fassung der menschlichen Bestimmung überhaupt. Daß er nach dem Begriff Gottes nothwendig ist," ergiebt sich durch einen indirecten Beweis der Art, daß Gott die Liebe, welche ihren Selbstzweck in gleichgearteten Individuen verwirklicht, nur sein kann, wenn man diesen Begriff nicht blos in der Form des Könnens und Sollens, sondern als Wirklichkeit in Christo erfaßt, der die Erkenntnis von Gott als der Liebe hat. Dieses Argument Ritschls ist jedoch, da

es einen bestimmten Gottesbegriff als nothwendig voraussetzt, um daraus seine vollzogene Verwirklichung in Christus zu folgern, gegen den Vorwurf einer petitio principii nicht ausreichend gesichert. Deshalb wird das Ziel dieser Erörterung besser durch die darauf folgende Ausführung erreicht, welche, indem sie sich auf das geschichtlich gegebene stützt, ihren Ausgang von der anderen Seite der Sache nimmt. „Alle individuelle Sittlichkeit ist auf organisirtes Verhältnis des göttlichen Willens zum Individuum in Gestalt des Berufes gegründet. Christi Beruf ist ausschließlich auf die Vollziehung und Offenbarung des göttlichen Selbstzweckes zur Gründung des Gottesreiches gerichtet. Also schließt sein Beruf in sich, daß sein Selbstzweck mit dem göttlichen Selbstzweck identisch sei. Der Unterschied und Vorzug Christi vor den übrigen Menschen besteht nicht in dem Reichthum individueller Anlagen, sondern darin, daß das centrale religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott sein Beruf war und sein individuelles Leben ganz ausfüllte. Die Einheit des individuellen Willens mit dem göttichen Selbstzweck muß in Anwendung auf die geschichtliche Erscheinung des Gottmenschen als werdende gedacht werden, wenn die Person Christi als wirkliches Individuum anerkannt werden soll. Die Gottmenschheit ist also nicht fertig mit der Incarnation, sondern ist das Leben hindurch im Werden. Das schließt die Versuchbarkeit zur Sünde ein und die Unmöglichkeit zu sündigen aus; aber auch die thatsächliche Sünde schließt es aus. Denn sobald Christus sündigte, fiel er aus seinem Beruf heraus." Ferner ist Christi Verklärung die nothwendige Folge des inneren Resultates seines Werdens. Als der werdende Gottmensch ist er zum vollkommenen Ebenbilde geworden, welches wie der Vater Gott und Herr ist. „Christus ist Gott als der Auferstandene, und als der gewordene Gott sichert er die Bedeutung seiner gewesenen geschichtlichen Erscheinung, welche ohne die Fortdauer seiner göttlichen Wirksamkeit nicht der Mittelpunkt der Geschichte wäre."

Im letzten Theile der Dogmatik folgt Ritschl nicht mehr, wie in seinem ersten Entwurf, der kirchlichen Lehre von der Heilsordnung. Er erkennt es als einen Fehler, daß in dieser die unwillkürliche Seite des Gnadenstandes ignorirt sei, und daß man alles als Thatsachen des Bewußtseins formulirt habe; das entspreche weder der Schrift noch der Erfahrung. „Wer sein Leben nach der Heilsordnung einrichten will, muß Pietist oder Methodist werden. Keiner von uns erfährt die Reihenfolge von vocatio, illuminatio, poenitentia, conversio, unio mystica, sanctificatio. Die Richtigkeit dieses Schemas wird durch die Praxis der Kindertaufe durchkreuzt. Die jetzige Noth über deren Recht und Bedeutung

kommt von der falschen Heilsordnung her. Wenn diese Recht behält, dann muß die Kindertaufe weichen, und die evangelische Christenheit in Secten zerfallen. Wenn aber die Kindertaufe Recht hat, so muß die Heilsordnung erneuert werden." Wie Ritschl selbst diese Aufgabe, die er hiermit stellt, zu lösen unternommen hat, wird aus dem Bericht über seine späteren Ausführungen, auf welche besonders die Ausbildung seines ethischen Systems fördernd eingewirkt hat, klarer werden, als wenn schon jetzt die noch nicht geordneten einzelnen Ansätze seiner weiteren Gedankenbildung wiedergegeben würden.

In der Lehre von der Trinität, welche Ritschl in dem gleichen Sinne wie früher behandelt, wird endlich der heilige Geist, in dem wir die Tiefen Gottes erkennen und Jesum Herrn und Gott nennen, ausdrücklich nicht blos als eine subjective Bedingung unserer Gotteserkenntnis, sondern zugleich als die objective Fortsetzung der Gottesoffenbarung zur Verwirklichung der in Christus erwählten Gemeinde bestimmt.

Andere wissenschaftliche Interessen hatte Ritschl mehrfach Veranlassung zum Zweck von Vorträgen zu pflegen, die er bei verschiedenen Gelegenheiten, im studentischen Missionsverein, in der wöchentlichen Docentengesellschaft, deren Vorsitzender er schon eine Reihe von Jahren war, und in einem Familienkränzchen hielt, welches sich auf den Betrieb seines Vetters gebildet hatte. Die Brühler Conferenz, auf der er früher oft gesprochen hatte, war seit 1855 unterblieben und fand sich erst seit dem März 1857 öfters wieder zusammen. In jenen Vorträgen behandelte Ritschl die Themata: Ob Kirche ob Secte, über die römische Propaganda, über die russischen Secten, über Constantin den Großen, über die Apokalypse, über die hebräischen Feste nach der mosaischen Gesetzgebung, über das Verhältnis der Reformation zur Mystik. Diesen Gegenstand hatte er für das Familienkränzchen auf Veranlassung seiner Cousine gewählt, welche, wie Ritschl das bei vielen fand, jenes Verhältnis als das der positivsten Verwandtschaft bezeichnet hatte. Nun berichtet[1]) er über seinen Vortrag selbst: „Ich habe nachgewiesen, daß Luther, wenn auch vor dem Anfang der Reformation stark mystisch theologisch gebildet, doch schon in jener Zeit anders gerichtete Grundbegriffe gehabt habe, daß im reformatorischen Werke die mystischen Elemente von ihm abgefallen seien, daß dagegen die radicale wiedertäuferische Bewegung die Frucht der mystischen Theologie sei. Der mystischen Verzichtleistung auf alles creatürliche Wesen

1) An den Vater 2. 1. 57.

entspricht die Zerstörung aller natürlich-sittlichen Lebensformen durch die Wiedertäufer; während Luther mit seinem Gegensatze zwischen Sünde und Gnade die sittliche Natur des Menschen, des Staates, der Kunst und Wissenschaft voraussetzt. Die Männer haben sich davon überzeugen lassen; die Frauen aber haben stark für die Mystik Partei genommen und mich der Feindschaft gegen dieselbe beschuldigt, die ich gar nicht hege. Aber ich habe hieran gesehen, daß die Frauen für Dogmen und Dogmengeschichte kein Organ haben. Übrigens haben sie mir gern zugehört und wunderten sich, als ich nach 3/4 Stunden schloß . . . . Es war nachher sehr lebhafte Unterhaltung, man kam immer wieder auf mein Thema zurück, und ich habe insofern meinen Zweck erreicht, als ich die Zuhörer angeregt habe."

Ostern 1856 wurde Ritschl auf Anregung seines Freundes Marcus[1]) das Mandat eines Gemeinderepräsentanten zunächst zum Ersatz eines anderen, dann im December, zu derselben Zeit, als der vortreffliche Kanzelredner Wolters zum Prediger in Bonn gewählt wurde, selbständig übertragen[2]).

Inzwischen war die Neubearbeitung der altkatholischen Kirche, der sich Ritschl seit mehr als 2 Jahren, allerdings unter mehrfachen Unterbrechungen, unterzogen hatte, so weit gediehen, daß im December 1856 der Druck beginnen konnte[3]). Bald darauf starb am 5. Januar 1857 Schwegler, welchen Ritschl in der ersten Auflage am heftigsten angegriffen hatte. Nun ging ihm dieser Todesfall recht nahe, er schreibt[4]) darüber Folgendes: „Sehr schmerzlich war mir die Nachricht von dem plötzlichen Tode meines ehemaligen Freundes Schwegler. Da er die Polemik, welche ich in meinem Buche gegen ihn geübt hatte, so übel genommen hatte, so war ich bemüht, dieselbe in der jetzigen Ausarbeitung auszuscheiden oder zu mildern. Dies ist mir jetzt doppelt lieb. Hingegen wird sich Baur durch meine Darstellung nicht versöhnen lassen, obgleich ich mich bemüht habe, meinen Widerspruch gegen ihn auch so objectiv wie möglich auszudrücken." Während der Druck schon im Gange war, brachte Ritschl am 2. März sein Manuscript zum Abschluß[5]).

Danach reiste er in den Osterferien wieder zu den Eltern nach Berlin. Wie schon so oft nahm er seinen Rückweg über Halle, wo er bei seinem

1) Marcus an R. nach Berlin 27. 3. 56.
2) An die Mutter 21. 12. 56.
3) Ebenda.
4) An den Vater 24. 1. 57.
5) An den Vater 3. 3. 57.

Freunde Heine gastliche Aufnahme fand. Es waren ganz andere Beziehungen, als früher, denen er jetzt in der von ihm immer so gern besuchten Stadt nachging. Von den alten Freunden war außer Franz keiner mehr da. Aber Ritschl setzte mit Tholuck die vor 6 Jahren erneuerte und inzwischen gelegentlich durch Briefe aufrecht erhaltene Freundschaft zu ihrer beider Befriedigung fort. Ferner verkehrte er mit Moll, dem alten Freunde seiner Eltern. Endlich lernte er Jacobi kennen[1]), der an dem Umgang mit ihm Gefallen fand und auch fernerhin mit ihm in einem freundlichen Verhältnis gegenseitiger Hochschätzung gestanden hat.

Im Juli 1857 war die neue Auflage der Entstehung der altkatholischen Kirche fertig gedruckt[2]). Sie war fast durchaus eine neue Arbeit über denselben Gegenstand. Obgleich Ritschl den Plan der ersten Auflage im Ganzen hatte festhalten können, sagt er selbst, das Buch sei „eben doch von Grund aus ein anderes, als sein Vorgänger gleichen Namens“[3]). „Mit Ausnahme ganz untergeordneter Partien, z. B. 2. Abschnitt, No. 1, ist es toto coelo von der ersten Auflage unterschieden“[4]). Während Ritschl in dieser nur erst gegen eine Reihe von Aufstellungen der Tübinger Schule Widerspruch erhoben hatte, so war sein Gegensatz gegen sie inzwischen principiell und durchgreifend geworden. Deshalb vermißte er nun an der ersten Gestalt des Buchs theilweise die nöthige Consequenz. In dem Maße, als seine theologische Bildung sich zu ergänzen und zu vervollständigen strebte, sagt er[5]), sei es ihm selbst bald genug fremd geworden. Äußerlich weichen freilich die beiden Bearbeitungen der Entstehung der altkatholischen Kirche in der Anlage wenig von einander ab. „In einzelnen Fällen ist der Stoff anders vertheilt worden; nur in der Geschichte des jüdischen Christenthums ist an die Stelle der Untersuchungen über die clementinische Literatur eine Darstellung der verschiedenen jüdisch-christlichen Parteien getreten“[6]). Hier hat Ritschl seine inzwischen verfaßten und veröffentlichten Untersuchungen über die Elkesaiten (s. o. S. 197) und über die Essener (s. o. S. 264) verwerthet.

Der Text der Einleitung ist nur stellenweise verändert worden. Der Widerspruch gegen die Auffassung, daß das nachapostolische Christenthum im Vergleich mit dem ursprünglichen aus einem Falle sich erkläre, ist ge-

---

1) An den Vater 24. 4. 57.
2) An den Vater 8. 7. 57.
3) Vorrede, S. VI.
4) An den Vater 3. 3. 57.
5) Vorrede, S. V.
6) Ebenda.

blieben. Aber bei aller Milderung der Polemik in der Form macht Ritschl gegen Baur und Schwegler entschieden den Gedanken geltend, daß die Untersuchung nicht weiter gefördert werden würde, „wenn man darauf beharrte, die Parteien der Judenchristen und der Pauliner, ihren Gegensatz und ihre Versöhnung als das Schema vorauszusetzen, in welches sich die Geschichte des apostolischen und des nachapostolischen Christenthums fügen müßte. Es ist nöthig, viel mehr zu distinguiren, um richtig combiniren zu können" (S. 22). Daher unterscheidet er sowohl die jüdisch lebenden Urapostel von den Judenchristen, als auch das katholisch werdende Heidenchristenthum von der paulinischen Richtung. Hieraus folgt aber weiter, daß nicht jede christliche Geisteserscheinung der fraglichen Epoche entweder judenchristlich oder paulinisch oder neutralisirend gewesen sein muß. Ritschl hebt nun den Mangel der Entwicklungsfähigkeit am Judenchristenthum noch schärfer als früher hervor. Indem er ferner das katholische Christenthum für eine Stufe allein des Heidenchristenthums erklärt, zieht er im Gegensatz zu Baur auch die äußeren Bedingungen dieser Entwicklung ausdrücklich in Betracht. Endlich faßt er das Bekenntnis zu der den alten Bund durchbrechenden Thatsache, daß Jesus der Christus sei, als den identischen Inhalt des Evangeliums aller Apostel auf. Nur unter dieser Voraussetzung, aber nicht unter der eines doppelten Evangeliums, ist die von der Tübinger Schule geforderte Versöhnung von Richtungen im christlichen Glauben überhaupt für möglich zu halten, da eine Einigung auch durch äußere Gründe immer nur zu Stande kommt, wo derselbe innere Grund wirksam ist.

Der Erörterung über Christus und das mosaische Gesetz legt Ritschl seine neue Auffassung zu Grunde, daß von den Evangelien das des Marcus das älteste sei. Indem er ferner die früher einseitig auf das mosaische Gesetz bezogene Stelle Matth. 5, 17 dahin deutet, daß Gesetz und Propheten zu einer Einheit zusammenzufassen seien, und daß Jesus also das Gesetz in seiner Fortbildung und Auslegung durch die Propheten unter dem Zwecke der Gerechtigkeit habe vervollkommnen wollen, gelangt er zu dem Ergebnis, daß Jesus die Gebote der Gottes- und Menschenliebe aus ihrer Vereinzelung befreit und zur Geltung als Princip des Gesetzes erhoben habe. Damit bezweckte Jesus die Ordnung des Lebens, welches die an ihn glaubenden als Genossen des Gottesreiches führen sollen. Denn es war seine erste und höchste Aufgabe, das Gottesreich durch Darstellung seiner persönlichen Würde als Menschensohn und durch seine Erweckung des Glaubens an sich zu gründen. Während er also nicht hauptsächlich als Gesetzgeber aufgefaßt werden darf, so hat er doch für das Gottesreich alles außer Geltung gesetzt, was im mosaischen Gesetz

jenem höchsten Princip nicht entspricht, andererseits aber die vollständige Durchbildung des christlichen Gesetzes und die Entwöhnung seiner Anhänger vom väterlichen Gottesdienste der zukünftigen Entwicklung unter der Leitung des heiligen Geistes anheimgestellt.

Indem nun diese Entwicklung durch relative Gegensätze hindurchgehen mußte, haben die Urapostel die Stellung, welche Jesus seiner sittlichen Grundidee zum Reiche Gottes einerseits und zum mosaischen Gesetze andererseits gegeben hat, in keinem Punkt verleugnet und ebenso wie Paulus die Absolutheit der Offenbarung in Christus anerkannt. Paulus aber hat das sittliche Verhalten gegen die Menschen überhaupt nicht unter den Begriff der Gerechtigkeit gestellt, sondern aus dem Glauben an Christus, der der Gerechtigkeit vor Gott gewiß ist, die Liebe als subjective sittliche Kraft abgeleitet und damit der Meinung Christi nur die dogmatische Auslegung gegeben, welche ihre mögliche pharisäische Misdeutung abwehrte. Indem er ferner aus der ausschließlichen Bedeutung des Glaubens für die Gerechtigkeit die Unverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heiden folgerte, kam er mittelbar mit der Abrogation überein, welche in der von Jesus gemeinten Vollendung des Gesetzes enthalten ist. Demnach stand er zu den Uraposteln nicht in einem fundamentalen, sondern nur in einem praktischen Gegensatz. Und dieser betraf nicht das Recht und die Möglichkeit, sondern nur die Bedingung des Eintritts von Heiden in die christliche Gemeinde.

In der Untersuchung hierüber folgte Ritschl jetzt dem Bericht der Apostelgeschichte, deren Widersprüche mit dem Galaterbrief er auszugleichen suchte. Während ein Theil der jerusalemischen Gemeinde, der aus früheren Pharisäern bestand, den Heidenchristen das ganze mosaische Gesetz auflegen wollte, lehnten die Urapostel diese Forderung ab und trafen unter dem stillschweigenden Vorbehalt, daß die geborenen Juden auch fernerhin das mosaische Gesetz beobachteten, mit Paulus und Barnabas in dem Decret des Apostelconvents die Übereinkunft, daß die Heidenchristen nur auf die Beobachtung der noachischen Gebote zu verpflichten, aber dabei doch nur wegen ihres Glaubens an Jesus als Brüder anzuerkennen seien. Indessen ließen diese Beschlüsse, denen sich schon die radicalen Heidenchristen und die extremen Judenchristen nicht fügten, auch noch eine bedeutende Differenz zwischen Jakobus und Paulus zu. Indem dieser zu Antiochien die gesetzwidrige Speisegemeinschaft unter allen Christen einrichtete, jener aber seine Voraussetzung, daß kein jüdischer Christ vom Gesetze lasse, unbedingt aufrecht erhielt, dachte Paulus bei dem Gegensatze zwischen der Beschneidung und den Völkern (Gal. 2, 7) nur an die geographische, Jakobus dagegen an die ethnographische Ab-

grenzung. Wenn wir aber auch keine Nachricht darüber haben, wie dieser einzige Widerspruch zwischen Paulus und den Uraposteln, welcher ihnen zum Bewußtsein kam, von ihnen aufgelöst wurde, so blieb das eigentliche Judenchristenthum doch immerhin von apostolischer Auctorität entblößt und bildete nicht den Grund eines dauernden Gegensatzes zwischen Paulus und den Uraposteln.

Während Ritschl in der ersten Auflage seines Werks nur strenge und mildere Judenchristen unterschieden und bei dem durch die pseudoclementinischen Homilien vertretenen Theil dieser Partei einen gnostischen Einschlag angenommen hatte, nimmt er jetzt drei judenchristliche Richtungen an. Den in der Urgemeinde überwiegenden Standpunkt der Urapostel läßt er durch die Nazaräer fortgesetzt sein und sieht in dem Hebräerbrief und in den Testamenten der zwölf Patriarchen Denkmale dieser Richtung. Neben ihnen haben auch die unversöhnlichen Gegner des Paulus, die pharisäischen Judenchristen, den Bestand ihrer Partei noch durch mehrere Jahrhunderte fortgesetzt. Dieselben Eroberungsgelüste wie diese haben endlich die essenischen Judenchristen gehegt. Den Ursprung dieser Gruppe führt Ritschl, wie schon in seinem Aufsatz über die Elkesaiten (s. o. S. 197), auf einen Massenübertritt der Essener zum Christenthum zurück, welcher gegen Ende des 1. Jahrhunderts erfolgt sein soll, nachdem zuvor schon in der Erscheinung der schwachen Christen zu Rom (Röm. 14, 21) und der Irrlehrer zu Kolossä essenisches Christenthum aufgetaucht sei. Als essenische Judenchristen werden die von Epiphanius geschilderten Ebioniten bestimmt. Zu ihnen werden ferner diejenigen gerechnet, welche durch die pseudoclementinischen Schriften die Tradition in Rom zu fälschen suchten, den Apostel Paulus verleumdeten und den Heidenchristen zwar nicht mehr die Beschneidung, aber außer den noachischen Geboten die bei ihnen üblichen Waschungen als Bedingung einer auch so noch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit ihnen auferlegten. Endlich sind die Elkesaiten, welche sich auf die in dem Buche Elxai enthaltene Offenbarung beriefen und von Syrien aus später auch in Rom und Cäsarea aufgetreten sind, ebenfalls nichts anderes, als ein Zweig des essenischen Ebionitismus. Die Geschichte der Ausscheidung des Judenchristenthums stellt Ritschl wesentlich so dar, wie in der ersten Auflage. Nur zieht er dabei nicht mehr den Passahstreit heran, da er nun beide Formen der in diesem streitigen Sitte als heidenchristlich-katholisch anerkennt.

Wichtiger und fruchtbarer, als die neue Erörterung über das Judenchristenthum, sind die Modificationen, welchen Ritschl seine Auffassung des Heidenchristenthums unterzogen hat. Das Heidenchristenthum und nicht

den Paulinismus, eine Lebensgestalt und nicht blos eine Doctrin stellt er dem jüdischen Christenthum in der Epoche von der Apostelzeit bis zur Ausschließung der Judenchristen aus der Kirche entgegen. Wenn auch Paulus als der Gründer des Christenthums der Heiden anzuerkennen ist, so hat doch darum seine specifische Lehrart die religiöse Überzeugung der Heidenchristen im Allgemeinen nie beherrscht. Denn diese haben sich jenen Hauptgedanken des Apostels in seinem ganzen Umfange schwerlich als lebendigen Besitz anzueignen vermocht, vielmehr erst der Belehrung über die einfacheren christlichen Vorstellungen bedurft, wie sie auch Paulus in den nicht eigentlich lehrhaften Briefen zu entwickeln verstand. Und ebenso ist in denjenigen heidnischen Ländern, welche von andern Missionaren bekehrt worden sind, ein gegen das mosaische Gesetz selbständiges Heidenchristenthum im Sinne des Apostelsdecrets entstanden. „Die Heidenchristen jener Epoche haben das gemeinsame äußere Merkmal, daß sie sich von der jüdischen Sitte fern halten, und haben die principielle Überzeugung, daß sie an der Stelle der Juden in die Bundesgemeinschaft mit Gott eingetreten sind" (S. 274). Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet Ritschl jetzt die hauptsächlichen Schriften des nachapostolischen Heidenchristenthums und findet, daß dieses bei der „Unfähigkeit der Heiden sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der apostolischen Grundideen zu bemächtigen" (S. 282), „nur irgend einen mittleren Durchschnitt apostolischer Lehre erreicht hat, welcher eben deswegen keiner einzelnen apostolischen Denkform wirklich und zuverlässig entspricht" (S. 279). Die Beurtheilung Justins und der antignostischen Kirchenväter bleibt dabei im Wesentlichen dieselbe, wie in der ersten Auflage. Das Resultat der Entwicklung, das katholische Christenthum, wird endlich als eine bestimmte Stufe der religiösen Vorstellung innerhalb des heidenchristlichen Gebiets bezeichnet. Unabhängig von den Bedingungen des jüdisch-christlichen Lebens und im Widerspruch mit dem Grundsatz des Judenchristenthums, stützt es sich außer auf das Alte Testament und die Reden Christi auf die durch Petrus und Paulus repräsentirte Auctorität aller Apostel, entspricht so aber direct weder der Verkündigung Christi, noch dem individuellen Lehrtypus irgend eines Apostels.

Die zahlreichen Veränderungen, welche auch der zweite Theil der neuen Auflage enthält, haben keine principielle Bedeutung, sondern sind die Frucht der vertieften Anschauung Ritschls und seines eingehenderen und genaueren Studiums der vorliegenden Gegenstände. Am Schluß des Ganzen bietet er jetzt außerdem eine knappe Zusammenfassung der Ergebnisse seiner Untersuchung.

Ritschl hat, wie Baur sagt[1]), in der „Palinodie[2]), welche er in der zweiten Auflage seines Werkes über die Entstehung der altkatholischen Kirche zur ersten angestimmt hat," die „Fahne des Abfalls" von der Tübinger Schule „offen aufgesteckt." In der That hat sein Widerspruch gegen Baurs Auffassung des ältesten Christenthums seine ganze Tiefe und seinen vollen Umfang erreicht. Das zeigt vor allem die einheitliche Auffassung der Wirksamkeit Christi, die er nun vertritt. Und das beweisen weiter die schroffen Antithesen, welche er den Ergebnissen der Tübinger Forschung entgegensetzt. Zu den von Baur bestrittenen Schriften des Neuen Testaments nimmt er fast durchweg eine andere Stellung ein. Er erkennt die Echtheit des johanneischen Evangeliums und ersten Briefes, des Jakobusbriefs, des 1. Petrusbriefs und sämmtlicher Paulinen mit Ausnahme des 1. Timotheusbriefes unbefangen an. Ferner giebt er die in der ersten Auflage vertretene Ansicht von dem unlösbaren Widerspruch zwischen Act. 15 und Gal. 2 auf und sucht die beiden Berichte mit einander in Einklang zu bringen. Diesen literarkritischen Ansichten entspricht es, daß er auch den von Baur behaupteten schroffen Gegensatz zwischen Paulus und den Urapostelen auf eine verhältnismäßig geringfügige Differenz zwischen jenem und Jakobus zu beschränken unternahm. Und nur um der Ausgleichung dieses Zwistes willen hatte er für seine eigene Darstellung ein Interesse daran, den Grundsatz aufzustellen, dessen Anwendung er bei Baur und Schwegler vermißte, nämlich daß eine Einigung zweier Gegensätze immer nur zu Stande komme, wo derselbe innere Grund wirksam sei (S. 23).

Ein Theil dieser Behauptungen und noch andere Ansichten, wie z. B. die Identification der ersten Gestalt des Presbyterats mit dem Institut der sieben Männer in Jerusalem (S. 355 ff.) und wie die bestimmte Eintheilung des Judenchristenthums in die von einander deutlich unterschiedenen drei Parteien, sind nun nicht minder anfechtbar, als manches in der ersten Auflage, was die zweite nicht mehr wiederholt hat. Aber darauf kommt es gar nicht an, daß Ritschl nicht in allen Einzelheiten gegen Baur Recht behalten hat. Die Energie, welche seine Reaction gegen die Tübinger Schule jetzt erreicht hatte, veranlaßte ihn manchmal auch zum Widerspruch gegen einzelne Ansichten des Gegners, welche ebenso viel oder wenig begründet waren, als einiges, was er an ihre Stelle setzte, und welche auch seiner eigenen principiellen Auffassung nicht durchaus nothwendig zuwiderliefen. Vor mehr als dreißig Jahren waren

1) Tübinger Schule S. 49; vgl. zu der „offen aufgesteckten Fahne des Abfalls" S. 48: „Von einer solchen solidarischen Einheit der Tübinger Schule weiß ich nichts."

2) Also hat nicht Kurtz diesen Ausdruck zuerst gebraucht, wie Nippold, a. a. O. III, S. 244 zu meinen scheint.

eben viele dieser Fragen noch sehr discutabel, für welche inzwischen eine gesichertere, wenn auch zuweilen von Ritschls Entscheidungen abweichende Lösung gefunden worden ist. Gewiß würde dieser, wenn er später noch dazu gekommen wäre, eine dritte Auflage seines Werkes zu veranstalten, manche Einseitigkeiten seiner früheren Auffassung vermieden und manche anfechtbare Behauptungen der zweiten Auflage weniger bestimmt vertreten haben. Z. B. hatte er bereits nach wenigen Jahren starken Zweifel daran, daß es möglich sei, auf alle der s. g. neutestamentlichen Einleitungsfragen eine unbestreitbare und abschließende Antwort zu finden, und diese Bedenken hat er auch in späterer Zeit noch oft geäußert.

Andererseits aber würde er in den Abschnitten über das Urchristenthum, welche er in seinen letzten Jahren einer gründlichen Neubearbeitung für bedürftig hielt, seine späteren abgeklärten biblisch-theologischen Anschauungen geltend gemacht haben. Im Vergleich mit der ersten Auflage der altkatholischen Kirche sind diese ja in der zweiten zum Theil schon deutlich vorbereitet. Aber sie sind doch erst in dem zweiten Bande seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung zu ihrer abschließenden Gestalt gebracht worden. Insofern bezeichnet die in der zweiten Auflage der altkatholischen Kirche enthaltene Darstellung des biblischen Christenthums eine wichtige Stufe in der theologischen Entwicklung Ritschls. Indem sie aber den Übergang von der Tübinger Schule zu seiner eignen selbständigen Auffassung abgeschlossen erscheinen läßt, gehört sie durchaus auf die Seite der von Ritschl später vertretenen Anschauungen, während die erste Auflage der altkatholischen Kirche etwa die mittlere Stelle zwischen diesen und den Tübinger Ansichten einnimmt. So würde eine nochmalige Neubearbeitung der ersten Abschnitte dieses Werkes von Ritschls späterem Standpunkte aus sich von der in der zweiten Auflage vorliegenden ungefähr so unterschieden haben, wie die Umgestaltung, welche in dieser die Geschichte der altchristlichen Verfassung erfahren hat.

Nun hat aber die zweite Auflage der altkatholischen Kirche weniger durch die in ihr vertretene Auffassung des Urchristenthums im Einzelnen gewirkt, als dadurch, wie sie das ganze Problem gelöst hat, das sie behandelt. Schon bei dem ersten Versuch die Entstehung des Katholicismus aus dem Urchristenthum zu erklären befand sich Ritschl auf der rechten Spur. Aber noch von der Tübinger Fragestellung abhängig, verfiel er in eine ähnliche Einseitigkeit, wie Schwegler, indem er im Gegensatz zu ihm, nicht das entwickelungsunfähige Judenchristenthum, sondern den Paulinismus als Basis des Katholicismus zu behaupten versuchte. Indem er aber in der zweiten Auflage des Werkes bei seiner richtigen Einsicht in die Einflußlosigkeit der Judenchristen blieb, setzte er an die Stelle

des Paulinismus als Ausgangspunkt der Entwicklung des Katholicismus das Heidenchristenthum, dem er von vorn herein das Verständnis für die alttestamentlichen Voraussetzungen des Christenthums und für den Paulinismus absprach. Dadurch erst sprengte er den Bann des Hegelschen Schemas, in welches Baur und Schwegler die Geschichte des ältesten Christenthumes hineingezeichnet hatten. Und damit bot er erst die überzeugungskräftige, ihrem Gegenstand entsprechende und fruchtbare geschichtliche Gesammtanschauung des Christenthums der ersten Jahrhunderte den Fachgenossen dar, welche die Grundlage für die seitdem erreichten Fortschritte in der wissenschaftlichen Erkenntnis jener Zeit geworden ist.

Aber gerade die durch Ritschl angeregten späteren Forschungen zeigen wieder die Grenzen, innerhalb deren sich die erste jenem Gesichtspunkt folgende Darstellung selbst gehalten hat. Zunächst hat schon Uhlhorn[1]) in der vorwiegenden Rücksicht, welche Ritschl, obgleich er jetzt als höchste Aufgabe Christi die Gründung des Gottesreiches bezeichnete, dennoch auch ferner auf die Frage nach dem Gesetze nahm, eine Einseitigkeit gesehen, in der sein früherer Standpunkt noch nachwirke. Und daraus erklärt sich allerdings das Weitere, welches Uhlhorn und Baur[2]) ihm vorwerfen, daß er in seiner Darstellung die johanneische Literatur nicht beachtet und verwerthet habe. Dagegen sind die anderen Einwendungen Uhlhorns[3]) nicht stichhaltig. Ritschl hat nicht zu sehr, wie dieser meint, sondern noch lange nicht genug die Unfähigkeit des ursprünglichen Heidenchristenthums betont, die alttestamentlichen Voraussetzungen des Christenthums und die eigentlichen Lehren der Apostel sich anzueignen. Er beschränkt sich auf eine allgemeine Begründung dieser Einsicht, die ihm nur erst als ein intuitiver Blick in das Wesen des Heidenchristenthums aufgegangen war. Und so stellt er sich noch gar nicht die Frage, inwieweit gerade die heidnische Denkart und Sinnesweise auf die Bildung des altkatholischen Christenthums eingewirkt habe. Auf diesem Punkte bezeichnen erst spätere Arbeiten, von Weizsäcker, Engelhardt, A. Harnack u. a. den von Ritschl selbst gern anerkannten Fortschritt, welchen die Wissenschaft auf der von ihm gewonnenen Grundlage gemacht hat. Von diesen Untersuchungen hat er namentlich Engelhardts Werk über Justin den Märtyrer beifällig begrüßt und nur daran vermißt, daß es noch immer nicht consequent genug die heidnischen Voraussetzungen des Standpunkts der Apologeten betont habe. Endlich mag hervorgehoben werden, daß Ritschl, indem er

1) Die älteste Kirchengeschichte in den neuesten Darstellungen. Jahrbücher für deutsche Theologie, 1858, Band III, S. 525.

2) Tübinger Schule, S. 79.

3) A. a. O. S. 524.

auch in der zweiten Auflage die ursprüngliche Anlage seines Werkes beibehielt, sich wieder auf die durch diese bedingte Auswahl des geschichtlichen Stoffes beschränkte. So zog er die Geschichte der christlichen Sitte auch wieder nur gelegentlich heran. Und doch hatte er schon im Jahre 1856 behauptet[1]), daß „ohne den recht absichtlichen Anbau dieses Gegenstandes alle Kenntnis der Geschichte der kirchlichen Politik und des Dogmas unfruchtbar sei. Ja, wir möchten vermuthen," sagt er, „daß eine Kirchengeschichte, in welcher die Rücksicht auf Lehr- und Verfassungsgeschichte überwiegt, mit dazu beiträgt, wenn die durch sie gebildeten Pastoren meinen, durch Lehr- und Verfassungsstreit dem christlichen Leben besonderen Vorschub zu leisten, welches doch durch ganz andere Mächte bedingt ist."

Noch während Ritschl die zweite Auflage seiner Entstehung der altkatholischen Kirche drucken ließ, richteten sich seine Interessen auf ein neues Arbeitsgebiet, wo sie ihn lange Jahre festhalten sollten. Er begann seine Studien über die Rechtfertigungslehre, und zwar indem er mit seinen Forschungen bei Luther einsetzte. Den nächsten Anlaß zu dieser Beschäftigung, mit der sich Ritschl jetzt zu der Hauptfrage seiner Studentenzeit zurückwendete, mag der Vortrag über das Verhältnis der Reformation zur Mystik geboten haben, welchen er in dem Kreise der ihm befreundeten Familien gehalten hatte (s. o. S. 284 f.). Wenigstens sehen wir ihn seitdem an Lutherstudien gefesselt, denen er zugleich die Wendung auf die Rechtfertigungslehre gab. „Ich habe neuerdings," schreibt er[2]), „Studien über die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben unternommen, welche sich freilich noch nicht regelmäßig entwickeln wollen, weil die Lectüre der Schriften Luthers überaus langweilig ist. Ich bin nicht im Stande, die Auslegung des Galaterbriefs zu Ende zu lesen, wegen der steten Wiederholungen, und bin ins Stocken gerathen bei dem Gedanken, daß ich noch eine Reihe anderer Schriften durchfliegen muß. Es scheint mir nothwendig, diese Lehre dogmenhistorisch und dogmatisch zu bearbeiten, weil sie von Anfang an eine Unklarheit mit sich führt, welche, wie ich meine, auch den jetzt schwebenden[3]) Streit zwischen Philippi und Hofmann verschuldet." Einige Monate später berichtete Ritschl[4]), er habe ein neues

1) Literarisches Centralblatt, 1856, Nro. 29.

2) An den Vater 24. 1. 57.

3) Vgl. Weizsäcker, Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre? Jahrbücher für deutsche Theol. III, 1858, S. 154—188.

4) An den Vater 18. 5. 57.

Werk zu schreiben begonnen, wenigstens vorläufig. „Meine dogmatische Vorlesung läßt mir 5 Vormittage in der Woche ganz frei, und ich habe die Lectüre von Luther so weit gefördert, daß ich mich genöthigt sah, um die Excerpte zu übersehen, sie schriftstellerisch zusammenzufassen. Ich habe davon in den letzten 14 Tagen einen Druckbogen ausgearbeitet, und, wenn ich die Darstellung auch nur als eine vorläufige betrachte, so wird sie mir doch nützlich genug sein, um die Fortsetzung richtig zu organisiren." Dieselbe Mittheilung wiederholt[1]) er dann noch einmal, indem er hinzufügt: „Nachdem ich in Bezug auf Luther die Präliminarien festgestellt habe, verließ ich zunächst die Vollendung des Luther und Melanchthon zu widmenden Abschnittes, weil ich zunächst der noch nothwendigen Sammlung weiterer Excerpte aus Luther überdrüssig war, und habe mich auf den Osianderschen Streit geworfen. Hierzu hatte ich mir einige Piècen aus der Berliner Bibliothek kommen lassen. Ich habe dann den Gegenstand in der letzten Woche verarbeitet. Jetzt werde ich mich zu Luther zurückwenden. Leider sehe ich voraus, daß die hiesige Bibliothek mir nur wenig Material für die Fortsetzung der Arbeit bieten wird; indessen werde ich hoffentlich die mir nothwendigen Schriften aus Berlin beziehen können. Soviel ich jetzt übersehe, werde ich die Lehre noch durch die lutherische Dogmatik, durch die reformirte Dogmatik, durch die pietistischen Streitigkeiten, durch die rationalistische und moderne Theologie hindurch verfolgen, ehe ich den zweiten Theil der Arbeit, die dogmatische Reconstruction der Lehre, unternehme. Und wenn ich das Ganze als Darstellung der Rechtfertigungslehre beabsichtige, so schließe ich dabei auch die Frage nach der Versöhnung ein. Du siehst also, daß dies eine weitaussehende Arbeit wird. Ich merke aber, daß ich genug dabei lerne, und bin deshalb ganz darauf concentrirt."

Indem es also Ritschl klar wurde, eine wie umfangreiche Aufgabe er wohl auf lange Zeit hinaus mit der Arbeit über die Rechtfertigungslehre in Angriff genommen hatte, sah er sich nach den ersten Anfängen auf die Behandlung eines speciellen Abschnittes aus diesem Gebiete hingewiesen. Von diesen Studien über Osiander erzählt[2]) er demnächst weiter Folgendes: „In meinen Arbeiten über die Rechtfertigungslehre war ich auf Andreas Osiander geführt worden, jenen Nürnberger Prediger und Königsberger Professor, dessen Abweichung von den Lutheranern ihn in einen lebhaften Streit verwickelte, der aber seit Gottfried Arnold vielmehr Sympathie mit seiner mystisch-speculativen Theorie gefunden hat, als

1) An den Vater 4. 6. 57.
2) An den Vater 8. 7. 57.

daß der Widerspruch gegen ihn fortgedauert hätte. Ich hatte seine Hauptschriften über jenen Punkt aus Berlin bezogen; empfand aber das Bedürfnis, auch zu meinem Zwecke eine Schrift desselben über das göttliche Ebenbild[1]) kennen zu lernen, die in Berlin nicht vorhanden ist. Dieselbe hat einen großen Ruf wegen des darin enthaltenen Beweises, daß Christus erschienen wäre, auch wenn die Sünde nicht eingetreten wäre. Aber außer Dorner hat sie kein neuerer Theolog gesehen, und dessen Excerpte genügen nicht. Auf meine Veranlassung hat Fritz mir die Schrift aus Königsberg verschrieben, wo am allerersten nach ihr zu suchen war. Ich habe sie nun auch in einem Bande vor mir, der noch einige andere Osiandersche Tractate enthält und mit seiner eigenen Handschrift seinem Gönner, dem Herzog Albrecht von Preußen, dedicirt ist. Die Schrift ist mir nun so interessant erschienen, daß ich begonnen habe, sie abzuschreiben; zu ihrer Veröffentlichung durch neuen Abdruck wird sich wohl einmal Anlaß finden. Mit den 10 Bogen in sehr kleinem Quart werde ich bald fertig sein[2]).

Eine Gelegenheit, die Abhandlung über „die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander," welche bald fertig wurde, zu veröffentlichen, bot sich, da gerade um dieselbe Zeit Dorner[3]) Ritschl um seine Mitarbeit an den ein Jahr zuvor gegründeten „Jahrbüchern für deutsche Theologie" bat. Er schlug ihm zugleich vor, den Streit zwischen Thomasius und Hofmann biblisch-theologisch zu besprechen, und Ritschl war um so mehr geneigt, auch darauf einzugehen, als er gerade kurz vorher auf der Brühler Conferenz den Streit der lutherischen Theologen über die Rechtfertigungslehre in einem Vortrag erörtert hatte. Er empfand einen besonderen Reiz, in jene Auseinandersetzungen einzugreifen[4]). Aber die Ausführung dieses Planes verzögerte sich, weil die nothwendigen Vorarbeiten Ritschl unter der Hand immer mehr anwuchsen, bis er dann gar nicht mehr unter Rücksicht auf jenen Streit die Lehren von der Genugthuung und dem Verdienst und die neutestamentlichen Aussagen über den Heilswerth des Todes Christi selbständig behandelte. Sein Aufsatz über Osiander, dessen

1) D. Andreae Osiandri sacrae theologiae in schola Regiomontana primarii Professoris An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introiuisset in mundum, Item De imagine Dei quid sit, Ex certis et evidentibus sacrae scripturae testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio. Monteregio Prussiae. 1550.

2) Die Abschrift ist von Ritschl am 10. Juli vollendet worden. Von dem beabsichtigten Neudruck rieth ihm Dorner (19. 7. 57) ab, da die Schrift Osianders auch auf der Tübinger Bibliothek vorhanden sei und in Württemberg viel gelesen werde.

3) Dorner an R. 5. 7. 57.

4) An den Vater 19. 7. 57.

Angebot Dorner gleich freudig angenommen hatte[1]), erschien indessen noch am Schluß des Jahres 1857 im zweiten Bande der Jahrbücher (S. 795—829).

Den Maßstab für das Verständnis und die Beurtheilung der Osianderschen Rechtfertigungslehre bietet naturgemäß die lutherische Lehrbildung, deren Vertreter jene als eine Abweichung von dem richtigen Standpunkt erkannten. Indem also Ritschl in seinem Aufsatz auf die Anschauung Luthers und seiner Nachfolger eingehen mußte, hatte er Gelegenheit, auch seine Forschungen über die Theologie der Reformatoren und ihrer Epigonen zu verwerthen. Wieweit nun Osiander mit diesen übereinstimmt, und worin er von ihnen abweicht, das hat Ritschl mit Scharfsinn und Genauigkeit dargestellt. „Während Luther und Melanchthon ihren Gedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben stets aus dem Bedürfnis des frommen Subjects ableiten, welches im Gefühle seiner Sündhaftigkeit sich auf den außer ihm liegenden Grund seiner Heilsgewißheit besinnt," gehört Osiander innerlich schon zu den Epigonen der Reformation, da ihm bereits 1524 die objectiv theologische Begründung des Rechtfertigungsgedankens am Herzen lag, den er sich ohne innere Kämpfe angeeignet hatte. Indem er nun die justificatio von der redemptio scheidet, aber mit der regeneratio identificirt, faßt er die Gesetzerfüllung Christi nicht als die Grundbedingung, sondern nur als eine Voraussetzung der Wiedergeburt. Diese ist für ihn der begrifflich übergeordnete göttliche Act und wird deshalb von ihm als Rechtfertigung bezeichnet. Als ihr Inhalt gilt ihm die mystisch gefaßte, wenn auch durch das äußere Wort vermittelte Einwohnung Christi in den Gläubigen, deren Übernatürlichkeit auf unzureichende Weise durch die abstract logischen und die physischen Kategorien beschrieben wird. Unter jener Voraussetzung ist aber das Rechtfertigungsurtheil Gottes ein analytisches über die dem Gläubigen einwohnende Gerechtigkeit Christi, als deren Ergänzung dann dennoch wegen der Unvollkommenheit des Gehorsams die Annahme nothwendig wird, daß mittlerzeit Gott Christi wesentliche Gerechtigkeit den Menschen zurechne.

Durch dieses Einmünden in das Schema seiner Gegner giebt Osiander selbst ein wichtiges Zeugnis für den Grundgedanken Luthers. Denn indem für diesen die Rechtfertigung ein religiöses Phänomen war, kam es ihm darauf an zu zeigen, wie die betrübten und verzweifelten Gewissen ihren Frieden fänden. Da sie dabei als wiedergeborene Glieder der christlichen Gemeinde vorausgesetzt sind, will der lutherische Gedanke

1) Dorner an R. 19. 7. 57.

der Rechtfertigung gar nicht das Problem von der Wiedergeburt lösen, welches die katholische, aber auch die osiandrische Lehre von der justificatio meint. Sondern der Rechtfertigungsglaube der Gotteskinder ergreift und eignet sich die Genugthuung Christi an. Während nun hierin das religiöse Bewußtsein seinen Inhalt findet, hat die theologische Gedankenbildung die Aufgabe, den göttlichen Act der Rechtfertigung, da er der eigentliche Grund des neuen Lebens ist, doch auch als Grund der Wiedergeburt zu erkennen. Insofern aber kann die Rechtfertigung nur als ein synthetisches Urtheil Gottes über den Sünder gefaßt werden, worauf schon die ursprüngliche, von Luther deutlich bezeichnete Tendenz hinweist. Indessen da doch die Bedingung der justificatio der Glaube ist, der durch die regenerative Kraft des heiligen Geistes hervorgebracht wird, „so ergibt sich der Widerspruch, daß die Rechtfertigung als Voraussetzung der Wiedergeburt gedacht werden soll und doch nicht ohne diese als Voraussetzung gedacht werden kann.“ (S. 827.) Aus diesem Cirkel, der den alten Dogmatikern verborgen blieb, kann die Theologie, welche den Zusammenhang der lutherischen Lehrtradition festhalten will, nach Ritschls Ansicht nur auf einem Wege befreit werden: „Man muß die zeitliche Einheit der objectiven Rechtfertigung und des subjectiven Bewußtseins derselben, welche in der religiösen Erfahrung ihr Recht hat, in der theologischen Betrachtung fallen lassen. Dadurch wird es möglich, die Rechtfertigung als Attribut des geschichtlichen Werkes Christi zu fassen, worauf noch die Tendenz der lutherischen Theologen im Gegensatz zu Osiander, und wohin auch die Gedankenbildung des Paulus weist[1]). In der Gestalt, welche die Rechtfertigung als Urtheil Gottes über die Gesammtheit hat, ist sowohl der synthetische Charakter als auch die Priorität desselben vor der Wiedergeburt gesichert, welche als solche den Einzelnen betrifft. Endlich wird es unter diesen Voraussetzungen möglich, das Bewußtsein der Rechtfertigung durch Christus als nothwendiges Attribut des Standes der Wiedergeburt zu begreifen, welches die Frömmigkeit sowohl vor dem Abwege der Werkgerechtigkeit, als vor dem der Verzweiflung am Heile schützt. Hieran allein hat man auch den richtigen Maßstab zur Widerlegung und Überwindung der Osianderschen Theorie, deren Analogie zu der pietistischen und modernen Auffassung des Rechtfertigungsbegriffes nicht nur aus der Sympathie zu erkennen ist, welche Osiander seit Gottfried Arnold gefunden hat, sondern welche auch von entgegengesetzten Standpunkten aus bewiesen ist.“ (S. 828.)

Es ist charakteristisch, daß Ritschl in dieser dogmengeschichtlichen Abhandlung, deren historisches Ergebnis die Feststellung eines ungelösten

1) Vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., S. 84. 90.

Widerspruchs in der dogmatischen Gedankenbildung der lutherischen Theologen ist, zum Schlusse seinerseits den Widerstreit zwischen den von jenen erörterten Begriffen und ihren Voraussetzungen schlichtet. Mit der Lösung, die er giebt, hat er den Schlüssel für sein eigenes Verständnis der Rechtfertigungslehre gefunden. Wenn er auch noch nicht alle Beziehungen, in welchen diese innerhalb des theologischen Systems steht, sich zu vergegenwärtigen veranlaßt war, so hatte er sich doch bereits der allgemeinen Grundsätze bemächtigt, deren er bedurfte, um später die volle Ordnung und Harmonie der verschiedenen in Betracht kommenden theologischen Begriffe herzustellen. Andererseits ist es von Bedeutung, daß ihm an seinem Studium der Werke Luthers die directe Beziehung des Rechtfertigungsproblems auf die Seligkeit klar geworden ist. Indem er diese theologische Combination auch seinerseits sich aneignete, gewann er die Grundlage für seine spätere Gesammtauffassung vom Christenthum, in welcher die religiöse Seite des Gottesreichs mit seiner bisher allein erst recht zur Geltung kommenden sittlichen Seite ins Gleichgewicht gesetzt wird.

In den Herbstferien 1857 besuchte Ritschl zunächst seinen jung verheiratheten Freund Rogge in Stolberg, wo es diesem in kurzer Zeit gelungen war, die unter seinem Vorgänger verwahrloste lutherische Gemeinde „ohne Übertreibungen an evangelische Lehre zu gewöhnen, welche in der Kirche lange genug verstummt gewesen war[1]." Der Gottesdienst, dem Ritschl beiwohnte, machte ihm einen so guten Eindruck, daß er sich erbot, am Nachmittag die Bibelstunde zu halten. Trotz ganz flüchtiger Überlegung der Sonntagsepistel 1. Cor. 12 entledigte er sich „in angemessener Weise" dieses Dienstes. Kurz darauf reiste er nach Frankfurt, wo Basse seit einiger Zeit eine Anstellung an einer Schule hatte. Ritschl hatte erwartet, auch hier, wie früher in Crefeld, durch den Freund in größeren Verkehr gezogen zu werden. Das war freilich nicht der Fall. Aber er berichtet, daß er mit dem Pfarrer D. Steitz mehrfach Besuche gewechselt habe. Diesen Mann, zu dem er demnächst als Schwager und Freund in das engste persönliche Verhältnis treten sollte, hatte er schon im Sommer 1853 flüchtig in Frankfurt kennen gelernt und kürzlich noch einmal seinem Vater[2]) als seinen Gesinnungsgenossen genannt, indem er ihm Folgendes berichtete: „In der Darmstädter Kirchenzeitung bin ich

1) An den Vater 29. 8. 57.
2) An den Vater 20. 6. 57.

neulich zum Gegenstande einer Debatte geworden, die mich sehr amüsirt hat. Ein Verehrer, Pfarrer Steitz in Frankfurt, hat gelegentlich das Erscheinen meiner neuen Bearbeitung der altkatholischen Kirche praeconisirt, wovon er durch meinen Freund Basse gehört hatte. In demselben Aufsatz hat er sich nun abschätzig über ein neues Buch von Volckmar in Zürich geäußert mit Berufung auf ein Urtheil Ewalds über denselben. . . . . Also kommt in derselben Zeitung ein Protest von ihm (Volckmar) gegen Steitz, worin er denselben dadurch ad absurdum führt, daß er sich in einem Athem auf Ewald und auf mich berufe, der ja doch von Ewald als „„der böseste der bösen Geister““ verdammt werde. Das ist ein herrlicher Ausdruck für alle die Verläumdungen und Schimpfereien, welche Ewald über mich auszuschütten liebt, weil ich ihn wie ein Menschenkind behandle. Darauf kommt nun Steitz mit der Duplik, worin er ausführt, daß, wenn er Ewalds Urtheil über Volckmar billige, er nicht genöthigt sei, alle Urtheile desselben zu unterschreiben u. s. w." Jetzt lernte Ritschl in Frankfurt Steitz selbst als „einen durchaus ehrlichen, offenen, im Urtheile über Personen und Zustände ebenso verständigen, wie milden Mann" schätzen[1]). „Derselbe beschäftigt sich sehr solide mit alter Kirchengeschichte und hat dabei eine große Zuneigung zu mir gefaßt, der er jetzt persönlich allen möglichen Ausdruck verleiht. . . . . . . Da kein einziger von seinen hiesigen Collegen theologische Interessen hat, so bin ich ihm doppelt willkommen, und da ich ihm mit aufrichtiger Anerkennung entgegenkomme, so entwickelt er eine rührende Dienstfertigkeit, z. B. will er mir alles verschaffen, was die hiesige Stadtbibliothek an Schriften über die Rechtfertigungslehre besitzt, deren ich bedürfen könnte." Die einzige von Ritschls Schriften, welche Steitz noch nicht kannte, war, wie sich damals herausstellte, die über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche. Indem er ihm einige Zeit später für deren Übersendung mit beifälliger Freude dankte, sprach[2]) er in der Erinnerung an die frohen Stunden, die Ritschl ihm und den Seinigen durch seine Gegenwart bereitet habe, zugleich eine warme Einladung aus, seinen Besuch zu wiederholen.

Nach Bonn zurückgekehrt, empfing Ritschl Anfang September den Besuch von Lipsius, mit dem er „unter vielem Schweiß, aber doch noch größerem Vergnügen" das Siebengebirge durchwanderte[3]). Dann lenkte er seine Schritte zu den Eltern nach Berlin, wo damals gerade die Versammlung der Evangelischen Allianz tagte. In der Aussicht auf dieses

1) An den Vater aus Frankfurt a. M. 29. 8. 57.
2) Steitz an R. 28. 11. 57.
3) An die Mutter 9. 9. 57.

Zusammentreffen sprach Ritschl die Hoffnung aus, daß er wohl dem Verdacht begegnen könne, als ob er zu ihr gehöre. Freilich lautet sein nachträgliches Urtheil über jenes Ereignis nicht ganz so ungünstig. „Von Berlin," schreibt er[1]), „wäre manches zu erzählen, was ich dort von kirchlichen Dingen gesehen und gehört habe, indessen diese Erscheinungen sind durch die Eindrücke der Krankheit des Königs ziemlich in den Schatten gestellt worden. Übrigens hat mich an der evangelischen Allianz speciell nur das Zusammentreffen mit alten und neuen Freunden interessirt, unter welchen ich namentlich Schenkel und Mangold aus Marburg bezeichne. Im Allgemeinen läßt sich jener Versammlung ein luftreinigender Einfluß nicht absprechen, und ich vermuthe, daß die Hengstenbergsche Polemik dagegen denselben in dem Maße verstärken wird, als sie hämisch ist." In herzlicher Weise gedenkt Schenkel sowohl seinem Freunde Steitz[2]) als auch Ritschl[3]) selbst gegenüber der neuen Bekanntschaft mit diesem, die allerdings zum Theil disputando geknüpft worden war. Aber für den Unterschied beider Männer ist es charakteristisch, daß Schenkel an einen Ausspruch Ritschls: „es fehlt uns an Schule" erinnert, nicht ohne selbst hinzuzufügen: „aber leider auch an Partei im besten Sinne des Wortes." Nur sind freilich seine demnächst mehrfach wiederholten Bemühungen Ritschl für diesen Standpunkt und seine praktischen Consequenzen zu gewinnen vergeblich gewesen.

Wie Mangold gerne erzählte, hatte einer der damals in Berlin anwesenden Theologen seine Bekanntschaft mit Ritschl vermittelt, indem er diesen fragte: „Wollen Sie den Mann kennen lernen, der Ihre Ansicht über die Essener bestritten hat"?[4]) Dieser lag freilich in Berlin gerade am gastrischen Fieber darnieder, und Ritschl suchte ihn am Krankenlager auf. „Was ich Ihnen aber nie vergessen werde," schreibt ihm Mangold[5]) einige Monate später, „ist ihre Samariterliebe, mit der Sie das Oel Ihrer Unterhaltung und den Wein Ihres Herrn Vaters in meine Wunden eingeflößt haben." Unter diesen Umständen wurde die Freundschaft zwischen den beiden Männern geschlossen, als deren tiefere Grundlage neben dem theologischen Einverständnis die beiderseitige Sympathie sich mit der Zeit immer deutlicher herausstellte.

Im Winter 1857—58 las Ritschl neben der Symbolik zum ersten Male über den Hebräerbrief. Diesen hatte er schon ein Jahr zuvor in

1) An Rogge 2. 11. 57.
2) Steitz an R. 28. 11. 57.
3) Schenkel an R. 20. 12. 57.
4) Vgl. Mangold, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, Marburg 1856, S. 38—55.
5) Mangold an R. 22. 12. 57.

neutestamentlichen Übungen behandelt und sich damals darüber folgendermaßen geäußert[1]): „Ich habe nie besonderes Penchant für diese Schrift gehabt; nachdem ich ihr aber ihren Ursprung aus der Urgemeinde[2]) abgelauscht habe, — an eine Abhängigkeit von Paulus ist so gut wie gar nicht zu denken — ist es mir ein Genuß, tiefer in den Brief einzudringen und den Reichthum der Ideen, sowie die Elasticität des Denkens klar zu machen, wodurch sich der Verfasser auszeichnet. Ich bin selbst überrascht worden, wie das zweite Capitel, das aus lauter Digressionen besteht, mir Theilnahme abgenöthigt hat, wovon freilich die Bedingung ist, daß ich die großen Herrn Exegeten erst in Betracht gezogen habe, nachdem ich mit meinen Leuten im Einzelnen fertig geworden bin. Vielleicht gewinne ich Zeit, meine Resultate sorgfältig auszuarbeiten." Dieser Pläne hatte Ritschl nun, als er die exegetische Vorlesung über den Hebräerbrief hielt, wieder Gelegenheit zu gedenken. Aber sie mündeten ebenso wie die ihm gleichzeitig wieder durch Dorner nahe gelegte Absicht die Versöhnungslehre und den darüber schwebenden Streit in den Jahrbüchern für deutsche Theologie zu behandeln in den Complex seiner Arbeiten über die Rechtfertigungslehre ein, auf welche wir seit einem Jahre sein ganzes Interesse concentrirt sehen. Dorner hatte ihn, indem er ihm bezeugte, seine Abhandlung über Osiander habe in Württemberg und Göttingen Freude gemacht und eine sehr günstige Aufnahme gefunden, noch einmal gebeten[3]), die versprochene verwandte Arbeit über die Versöhnungslehre ihm bald einzusenden. „Die Arbeiten von Geß[4]) und besonders Weizsäcker[5]) enthalten gewiß manches Gute. Aber weder ist in die Debatte eingetreten, noch auch exegetisch oder dogmatisch genug Erschöpfendes gegeben. Die Verfasser wollten das auch nicht. Jedenfalls sollte dieses Centraldogma zu vielseitiger Erörterung in unsrer Zeitschrift kommen. Sie haben sich so viel mit exegetischen und symbolischen wie dogmatischen Studien beschäftigt, daß sicher eine Abhandlung von Ihnen werthvolles Neues bringen würde." Im Hinblick auf diese Äußerungen Dorners berichtet nun Ritschl seinem Vater[6]): „Meine Vorlesung über den Hebräerbrief hat mir Veranlassung gegeben, mich mit dem Gegenstand gründlich zu

1) An Rogge 21. 12. 56.

2) Vgl. Entst. d. altk. K., 2. Aufl., S. 159—171.

3) Dorner an R. 9. 1. 58.

4) Geß, Der geschichtliche Entwicklungsgang der neutestamentlichen Versöhnungslehre. Jahrb. f. d. Theol., Bd. 2, S. 679—752.

5) Weizsäcker, Um was handelt es sich in dem Streite über die Versöhnungslehre? Ebenda Bd. 3, S. 154—188.

6) An den Vater 25. 1. 58.

beschäftigen und mir namentlich eine selbständige und neue Ansicht über die alttestamentliche Opfersymbolik zu bilden; ich habe aber Dorner auf den Sommer vertröstet, in welchem ich Zeit finden werde, die Sache zusammenzufassen." Dieselbe Vorlesung über den Hebräerbrief hatte ihm einige Zeit vorher Veranlassung zu der mit einigen Mittheilungen über Steinmeyers Wirksamkeit zusammenhängenden Bemerkung gegeben, daß er selbst zwar nicht dogmatisirende Exegese vortrage, aber es sich doch stets zur Aufgabe mache, die dogmatischen Gesichtspunkte im exegetischen Bestande hervorzuheben[1]).

„Außerdem," berichtet er weiter über eine andere Seite seiner Lehrthätigkeit, „habe ich jetzt unternommen, sechs ältere Studenten wöchentlich einen Abend zu dogmatischen Besprechungen zu versammeln, um ihnen zu zeigen, worauf es ankommt. Ich kritisire jetzt die theologischen Principien des Erlanger Hofmann und glaube das Interesse der Leute gewonnen zu haben, denen ich freilich mehr vordemonstrire, als daß ich eine disputatorische Form mit ihnen durchführen könnte." Einige Zeit später erzählt[2]) er wieder von demselben Unternehmen: „Mein Bestreben, den Studenten außer den Vorlesungen näher zu treten, die in diesem Semester sich etwas zahlreicher zu meinen Füßen gesetzt haben, habe ich bis jetzt, wie ich glaube, mit einigem Erfolg durchgeführt. Ich höre wenigstens auf Umwegen, daß mein Unternehmen auch bei den Draußenstehenden Beachtung findet, daß sie sie mit den bei . . . . . und . . . . . . hergebrachten, möglichst langweiligen Theeabenden vergleichen, und daß die Theilnehmer an meinem Donnerstag Abend als kritische Akademie der Wissenschaften bezeichnet werden. Ich lasse die jungen Leute um ½9 kommen und halte dann einen durch Fragen und Antworten unterbrochenen Vortrag bis gegen 10 Uhr. Dann trinken wir ein und mehrere Gläser Wein bis meistens ½12 unter freierer Conversation, die aber doch meist einen theologischen Charakter trägt. Bis jetzt habe ich die Einleitung zu dem Schriftbeweis des Erlanger Hofmann tractirt, dessen principielle Haltlosigkeit ich wohl zur Klarheit gebracht habe. Nach Neujahr werden wir in eine Untersuchung über den Begriff des Zornes Gottes eintreten, zu dessen Constatirung ich das Alte Testament unter meine Leute vertheilt habe. So mache ich sie zu Mitarbeitern an meinen Untersuchungen zum Zweck der Versöhnungslehre, auf die sich gegenwärtig meine innersten Überlegungen beziehen."

1) An den Vater 30. 11. 57.
2) An den Vater 28. 12. 57.

Obgleich Ritschl wieder die Erfahrung machte [1]), daß die Zersplitterung der Aufmerksamkeit, die bei der Ausarbeitung seines exegetischen Heftes über den Hebräerbrief obwalte, auf seine literarische Productionskraft eine lähmende Wirkung ausübe, hatte er doch zunächst schon im November daneben die Muße gefunden, eine von ihm allerdings als nicht gerade angenehm bezeichnete Arbeit zu erledigen. Diese, sagt er [2]), „gilt einem wohlthätigen Zwecken dienenden Vortrage, zu dem ich mich habe engagiren lassen, nachdem ich einem solchen Ansinnen mehrmals mich entzogen habe. Ich will über die Gründe der politischen Macht der alten Kirche sprechen, welche zu deren Anerkennung durch Constantin den Großen führte.“ Nachdem Ritschl im December 1857 jener Pflicht in Bonn genügt hatte, kam er einer von dem Gustav-Adolfs-Verein in Düsseldorf an ihn ergangenen Aufforderung nach und wiederholte dort am Dreikönigstage seinen Vortrag in einem großen Saale, in welchem die etwa 250 Zuhörer nur die Hälfte des Raumes ausfüllten [3]). Ein Düsseldorfer Redacteur berichtete darüber in verschiedenen Zeitungen, und eine dieser Mittheilungen wurde für Gelzer [4]), den Herausgeber der protestantischen Monatsblätter für innere Zeitgeschichte, die Veranlassung, Ritschl, auf den ihn schon Rothe aufmerksam gemacht hatte, um seine Mitarbeit an jener Zeischrift und zwar zunächst um seinen Düsseldorfer Vortrag zu bitten. So ist dieser in dem Märzheft des 11. Bandes der Monatsblätter 1858 (S. 189–210) unter dem Titel „Gründe der politischen Gestaltung der christlichen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten“ erschienen.

Ritschl geht von dem Unterschied des Reiches Gottes und der Kirche aus, welche nur eine vorläufige Gestalt der Gemeinschaft für die Gläubigen ist. Sie trägt, worauf schon der Name ecclesia hinweist, die Anlage zu politischer Entwicklung in sich. Der Versuch der ersten Gemeinde zu Jerusalem scheiterte, das Ideal des Gottesreiches nach dem Vorbilde der Familie zu verwirklichen. Der menschlichen Schwäche entsprach das Bedürfnis nach rechtlichen Formen. Deren fortschreitende Entwicklung trug aber einen Widerspruch gegen das römische Reich in sich. Denn die christliche Kirche hat in ihrem Schoße Grundsätze und Formen des gesellschaftlichen Lebens entwickelt, welche im deutlichsten Widerspruch gegen die antiken Lebensordnungen standen. Dieser Gegensatz erscheint in der

1) An den Vater 17. 2. 58.
2) An den Vater 25. 11. 57.
3) An den Vater 8. 1. 58.
4) Gelzer an R. 20. 1. 58.

verschiedenen Beurtheilung der Armuth, der Sklaverei und der Ehe, und ist begründet auf einer ganz andern Würdigung des Menschen. Aus der dadurch bestimmten kirchlichen Praxis gingen im Gegensatz gegen die geltenden Gesetze des römischen Reiches innerkirchliche Ordnungen rechtlicher Art hervor, wie das Schiedsrichteramt der Bischöfe in Civilstreitigkeiten zwischen Gemeindegliedern und die Verfügungen des römischen Bischofs Kallist über die Ehen zwischen Freien und Sklaven. Die Kirchenzucht vollendete die Geschlossenheit der christlichen Kirche gegen die umgebende heidnische und unsittliche Welt. Aus den Streitigkeiten über strenge oder milde Disciplin, welche die Gemeinden zerrütteten, erhob sich das bischöfliche Amt als Stütze der kirchlichen Einheit, deren religiöse und politische Bedingungen nun unterschiedlos zusammengefaßt werden. Als Staat im Staate war die Kirche aus allen Verfolgungen nur gekräftigt hervorgegangen. Nachdem ihre unter Diokletian angestrebte Vernichtung mislang, folgte Constantin der politischen Nothwendigkeit, indem er die christliche Religion anerkannte, um die Kirche als Stütze des römischen Reichs zu gebrauchen.

Als Ritschl Gelzer diesen Vortrag für seine Monatsblätter sandte, versprach er ihm zugleich, „noch bis Ostern über den Charakter der abendländischen und morgenländischen Kirche zu schreiben, wozu die gegenwärtig schwebenden Hoffnungen des Papstes und der Ultramontanen auf Unterwerfung der orientalischen Kirche Veranlassung geben[1])". Der Stoff stand ihm aus der Vorlesung über Symbolik völlig zu Gebote. Dann berichtet er weiter[2]): „Nachdem ich am 6. Februar mit der Ausarbeitung des Heftes zum Hebräerbrief fertig war, begab ich mich an die Ausarbeitung einer an Gelzer versprochenen Abhandlung über morgenländische und abendländische Kirche. Ich habe darüber meine eigene Ansicht mir gebildet, die wohl der öffentlichen Mittheilung würdig war, und hatte einen den Gelzerschen Monatsblättern entsprechenden Anknüpfungspunkt an den jetzt von Rom aus betriebenen Reunionsplänen, die z. B. in einer Broschüre eines Jesuiten P. Gagarin (aus der russischen Fürstenfamilie) dargestellt sind. Ich hoffe, daß die Abhandlung lustig und lehrreich zu lesen sein wird." Der Aufsatz erschien in dem Maiheft desselben Bandes der Monatsblätter (S. 338—358), welcher kurz vorher Ritschls Vortrag gebracht hatte. Er ist unter dem Titel „Der Gegensatz der morgenländischen und abendländischen Kirche und die Unionshoffnungen Gagarins und Haxthausens" veröffentlicht und mit R. unterzeichnet.

1) An den Vater 25. 1. 58.
2) An den Vater 17. 2. 58.

Ritschl geht von der durch die politischen Erfolge des Papstthums in den letzten Jahren gesteigerten Eroberungslust seiner Schildträger aus, wie sie sich in dem Werk des Griechen Pitzipios, L'église orientale, und in Gagarins Schrift, La Russie sera-t-elle catholique, darstellt, deren deutsche Übersetzung der preußische Geheimrath Frhr. von Harthausen mit einem Vorwort begleitet hatte. Diese Unionsmänner preisen als Heilmittel gegen eine in Rußland angeblich bevorstehende Revolution die Unterwerfung unter Rom als die einzig antirevolutionäre Macht an. Indem Ritschl aber solche Prätensionen beiläufig durch den Hinweis darauf niederschlägt, daß alle romanischen Völker, in denen die römische Hierarchie so glücklich war, den Protestantismus zu unterdrücken, fortwährend Herde der Revolution sind, weist er weiter mit Nachdruck auf die ausschließliche Bedeutung der kirchlichen und nationalen Sitte in dem orientalischen Christenthum hin, welchem das zum unverstandenen und unverständlichen Geheimnis gewordene Dogma nicht mehr nach seiner ideellen, sondern nur nach seiner liturgischen Seite von Wichtigkeit ist. Das Recht dieser Auffassung wird durch die in Rußland übliche Identificirung des Russenthums mit dem Christenthum und durch die Eigenthümlichkeiten des russischen Sectenwesens bewiesen. Das entgegengesetzte Vorurtheil der kirchengeschichtlichen Überlieferung, als ob die orientalische Kirche im Unterschied von der occidentalischen durch besonders ideelle Interessen und hervorragende theologische Beweglichkeit ausgezeichnet sei, wird durch das Verhalten der griechischen Kirche in den Epochen der Bilderstreitigkeiten und des diesen folgenden byzantinischen Mittelalters widerlegt. Auch in der früheren Zeit theilten sich die theologischen Streitigkeiten, welche als solche nur eine sehr geringe Zahl von Menschen beschäftigen konnten, der Masse des Volkes nur durch neue liturgische Formeln mit, und deshalb bestätigen sie das lediglich rituelle Interesse der Orientalen. Der morgenländischen Kirche ist der für die abendländische constitutiv gewordene Einfluß Augustins völlig fremd geblieben. Dieser begründet aber ein näheres Verhältnis des Protestantismus zu dem römischen, als zu dem griechischen Katholicismus. „Die römisch-katholische Kirche stützt sich auf die objective, politische Gestalt der augustinischen Principien und ordnet die Regulirung des subjectiv-religiösen Lebens der Rücksicht auf die politische Einheit und vorgeblich objective Wahrheit der Kirche unter. Hierdurch geschieht es, daß die katholische Lehre in der Anwendung des Gegensatzes von Sünde und Gnade auf das religiöse Subject von Augustins Lehre abweicht. Die evangelische Kirche dagegen setzt diese ursprünglichen Gedanken Augustins bei ihrer Bestimmung des normalen, religiösen Verhaltens des Subjects

voraus und regulirt nach diesen auch die Ansicht von der Bedeutung der kirchlichen Einheit. Hierdurch aber geschieht es allerdings, daß die Theorie Augustins von der Kirche als dem nothwendig politisch zu organisirenden Gottesstaat auf Erden verlassen wird." (S. 357 f.) „Auch eine gegenseitige Einwirkung zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche bezeugt deren geschichtliche Zusammengehörigkeit in ganz anderer Weise, als jemals eine innere Einwirkung beider auf die griechische Kirche stattgefunden hat." Solche Erscheinungen subjectiver Frömmigkeit auf dem Gebiet des Katholicismus, welche auf der fortdauernden Anerkennung der Auctorität Augustins fußen und dem ausgestalteten evangelischen Christenthum nahe kommen, wie der Jansenismus, stehen der Reproduction hierarchischen Kirchenthums in der evangelischen Kirche gegenüber und zur Seite. Aber, „wo die augustinisch-evangelische Frömmigkeit in der katholischen Kirche auftritt, da ist sie durch Gottes Gnade geworden; wo hierarchische Theorien in der evangelischen Kirche sich zeigen, da sind sie durch menschliche Schwachheit und menschlichen Vorwitz gemacht." (S. 358.)

In vier Tagen hatte Ritschl diesen Aufsatz über morgenländische und abendländische Kirche vollendet, in ferneren vier Tagen brachte er unmittelbar darauf „einen zweiten Streifzug" zu Ende, den er auf Schenkels Anregung unternahm. Dieser hatte ihm im Hinblick auf seine Arbeit über Osiander vorgehalten[1]): „Sie schreiben für die Halblutheraner in Stuttgart urlutherische Abhandlungen, nun schreiben Sie einmal für mich Ganznichtlutheraner, aber doch Christen, eine Abhandlung in die Allgemeine Kirchenzeitung über den Erlanger Streit, mit Beziehung auf die neuesten Streitschriften, insbesondere Delitzsch. Vielleicht berücksichtigen Sie Ebrard noch. Decken Sie einmal die Fäden beiderseits auf." Diese Aufforderung war die Veranlassung von Ritschls Aufsatz „über die methodischen Principien der Theologie des Herrn Dr. v. Hofmann", welcher in der Allgemeinen Kirchenzeitung, 1858. Bd. 1. Nr. 12 (S. 353—364) unter der Chiffre X erschien. „Wie es wohl kommt," schrieb Ritschl vorher seinem Vater[2]), „daß einer auf das, was nicht seine starke Seite ist, Gewicht legt, so hat Hofmann in dem Streit mit Philippi u. s. w. sich darüber beklagt, daß man ihn wegen einzelner Resultate seiner Exegese anfechte, ohne die Grundsätze seines Schriftbeweises zu beurtheilen. Das hat seinen guten Grund, denn als Exeget ist der Mann bedeutend, aber als Theolog im speciellsten Sinne von einer wirklich auffallenden Unfertigkeit und Unreife. Ich habe ihm nun die Ehre angethan, ihm das

1) Schenkel an R. 20. 12. 57.
2) An den Vater 17. 2. 58.

zu beweisen, und er wird in einigen Wochen den Genuß haben, es in der Allgemeinen Kirchenzeitung von Schenkel zu lesen."

Die Ausführungen Ritschls wollen es verständlich machen, warum man sich weniger mit den methodischen Principien der Theologie Hofmanns, als mit den einzelnen exegetischen Untersuchungen seines Schriftbeweises beschäftigt hat. Den Grund dafür findet er darin, daß die Darstellung der individuellen Christlichkeit, deren Aussage der Erlanger Theologe zuerst für nothwendig hält, um dann dafür den Schriftbeweis zu führen, ein Interesse nur hat, wenn sie als religiöse Rede oder als kirchliches Lied in eigenthümlicher Kraft das christliche Gemeingefühl anregt und ergreift. Aber man würde dafür keinen nachträglichen Schriftbeweis verlangen. Dagegen hat die Gemeinde „ferner ein entschiedenes Bedürfnis nach theologischer Darstellung ihres gemeinsamen Glaubens, aber dieselbe kann sie nicht finden, wo ihr ein durchaus individueller, von Schrift und kirchlichem Bekenntnis unabhängiger Ausdruck christlicher Überzeugung dargeboten wird" (S. 363). Vielmehr hat der Theolog „den allgemeinen Glauben in wissenschaftlicher Gestalt auszusprechen, indem er denselben durch seine Beziehung auf die allgemeinen Regeln des Denkens und der Erkenntnis zum Wissen umbildet, ohne daß damit unmittelbar eine auf die Anregung oder Befriedigung der Religiosität des Einzelnen gerichtete Absicht verbunden ist." Damit bestimmt Ritschl die Aufgabe der „Theologie im strictesten Sinne", als deren „technische Voraussetzungen" er die Bibelforschung und die Erkenntnis der Geschichte der Religionen betrachtet wissen will (S. 359). Hofmanns Forderung aber, daß man, um die Thatsache des Christenthums zur Darstellung ihres mannigfaltigen Inhalts gelangen zu lassen, in ihr denken und alle Begriffe, welche außer ihr entstanden sind, ausschließen müsse, würde auch den Gebrauch der Logik in der Theologie verbieten. Aus diesem Grunde spricht sich Ritschl gegen jenen Gedanken in seinem ganzen Umfang aus. Andererseits aber vermochte er doch gerade von seinem eigenen Standpunkt aus dem Gegner bis zu einem gewissen Grade entgegenzukommen. „Die Theologie," sagt er, „wird nicht zu ihrem Ziele kommen, wenn sie mit solchen metaphysischen oder moralischen Kategorien das religiöse Verhältnis zwischen Gott und Mensch mißt, welche aus einem nichtchristlichen oder einem nicht rein sittlichen Bildungsgebiete abstammen. Die höchsten Existenzformen, welche die griechische Philosophie aufstellt, drücken nicht den Gegensatz zwischen Geist und Natur aus, welchen die religiöse Gewißheit im Christenthume unmittelbar einschließt. Also wird die Theologie falsch oder unzureichend sein, welche bewußt oder unwillkürlich abstract metaphysische oder physische Kategorien auf die geistigen Thatsachen und die

Willensverhältnisse anwendet, die im Christenthume wahrgenommen werden. Ebenso wenig werden juristische Begriffe, in denen die Ordnung sittlicher Einzelzwecke ausgedrückt ist, zur Bestimmung der Verhältnisse auf dem religiösen Gebiete zureichen, welches durch den Gedanken des absoluten Selbstzwecks beherrscht wird. Die Theologie kann also freilich nur solche Begriffe brauchen, welche als Metaphysik des Geistes und des Willens aus dem Boden der christlichen Cultur hervorgebildet sein werden, welche aber als höchste Existenzformen nicht in der religiösen Vorstellung direct enthalten sind. Ein solcher Kanon liegt in keinem philosophischen Systeme vor, und wir wollen uns nicht beklagen, daß dies nicht der Fall ist, weil er alsbald wieder zu einer heillosen Scholastik misbraucht werden würde. Aber zu beklagen ist, daß die wissenschaftliche Theologie, indem sie auch nicht durch das Streben nach jenem Apparat orientirt und geleitet ist, immer mehr in Verfall geräth. Und ein recht deutliches Merkmal dieses Verfalls liegt darin vor, daß ein Theolog von der inneren Bedeutsamkeit wie Hofmann die Aufgabe und die Mittel der Theologie so falsch bestimmen kann, wie wir nachgewiesen haben" (S. 360 f.).

Kapitel IX.

Lösung alter und Knüpfung neuer Bande.

1858. 1859.

Nachdem Ritschl die Osterferien wieder bei den Seinigen in Berlin zugebracht hatte, konnte er als den ersten Eindruck in dem neuen Semester zu seiner Freude melden[1]), daß er gegenwärtig ein gesuchter Docent sei. „Daß ich in der Dogmatik 9 Zuhörer habe, will zwar nicht viel sagen, ist aber nach den hiesigen Verhältnissen befriedigend. Dagegen mein Publicum über Paulinischen Lehrbegriff ist so besucht, wie ich es noch nie erlebt habe. Ehe ich heute die Vorlesung eröffnete, hatten sich 21 Zuhörer bei mir gemeldet, es haben aber mehr als 30 vor mir gesessen. Es sind darunter manche, welche, obwohl seit längerer Zeit hier studirend, sich nie um mich bekümmert haben. Daß sie jetzt da sind, beweist mir,

1) An den Vater 1. 5. 58.

daß ich anfange in die Mode zu kommen. Du kannst Dir daher denken, daß ich in munterer Stimmung bin und mit aller Lebhaftigkeit docire. Was meine Arbeitspläne für diesen Sommer betrifft, so werde ich mich der Moral befleißigen, um im Winter über dieselbe lesen zu können. Vorläufig aber habe ich mich noch nicht in meine neue Lebensordnung gewöhnen können, Vormittags zu dociren und Nachmittags zu arbeiten, da ich sonst regelmäßig umgekehrt verfahren habe. Inzwischen studire ich auch noch erst ein Lehrbuch der Logik, um meinen Verstand für die Moral zu schärfen.“ Außerdem spricht Ritschl sein Misfallen an der Dogmatik von Schenkel aus, die seine schlimmen Erwartungen bestätigt, und die er deshalb zu recensiren abgelehnt habe. „Lauter Predigt und keine Gedankenentwicklung! Das kommt aber davon, wenn man lauter Pastoren auf die Katheder stellt, um die Theologie mit der Kirche in Einklang zu stellen.“

Es waren dies die letzten Mittheilungen Ritschls an seinen Vater, die vorhanden sind. Einige Tage darauf beantwortete dieser den Brief, wie es schien, in alter Rüstigkeit und Frische. Nach einem Monat aber erhielt Ritschl, welcher inzwischen in den Pfingstferien eine Reise nach Heidelberg gemacht [1]) und dort Holtzmann hatte kennen lernen, statt eines erwarteten Schreibens von dem Vater durch seine Schwester Sophie [2]) die Nachricht, daß sie in schwerer Sorge um sein Leben seien. Die Krankheit, die ihn befallen hatte, führte nach wenigen Tagen zum Tode. Unter Ritschls Papieren findet sich darüber folgende Aufzeichnung: „Am 18. Juni, Abends 8 Uhr starb zu Berlin mein Vater nach elftägigem Krankenlager an den Folgen der Aufhebung der Nierenthätigkeit. Er wurde beerdigt am 21. Juni früh 9 Uhr auf dem Kirchhofe der St. Mariengemeinde, nachdem ihm der Prediger Stahn die Gedächtnisrede über die Worte des Paulus Act. 13, 36 gehalten hatte: Da er zu seiner Zeit gedienet hatte dem Willen Gottes, ist er entschlafen und zu seinen Vätern [gethan“. Auf ein Telegramm, daß das Ende bevorstehe, eilte Ritschl nach Berlin, wo er auch seine auswärtigen Geschwister traf. Ruhig und ergeben verschied in der Anwesenheit der Angehörigen der theure Vater, ohne noch im Stande zu sein, Abschied von ihnen zu nehmen. Als Ritschl dann nach einigen Tagen wieder nach Bonn zurückkehren mußte, trennte er sich von der Mutter mit „ungewöhnlicher Erregung der Seele,“ die der gebrochenen Witwe selbst einige Besorgnis einflößte [3]). „Daß ich nicht ohne

1) An Mangold 9. 8. 58.
2) Sophie R. an R. 13. 6. 58.
3) Die Mutter an R. 26. 6. 58.

Erregung von Dir Abschied nehmen konnte," erwiderte[1]) der Sohn, „verstand sich ja von selbst, da ich um Dich zu sorgen hatte. Meine Betrübnis und Sorge haben sich in eine ernste Stimmung gefaßt, die mich nicht hindert, meinen Beruf mit Freude zu treiben, und mit welcher ich meinen unvergeßlichen Vater wohl seinem Sinne gemäß am treuesten ehre." Die Theilnahme der Bonner Freunde that ihm wohl, „namentlich mein Freund Marcus," schreibt er[2]), „der selbst noch unter dem lebendigsten Eindruck der Entbehrung seines Vaters steht, hat die Erklärung der innigsten Freundschaft, die er nach Berlin an mich richtete, durch That und Wort gerechtfertigt."

Der gemeinsame Schmerz verband auch die Geschwister zu innigerer Gemeinschaft. An die „Empfindungsweise" seiner Schwester Sophie, die er in den schweren Tagen wahrgenommen hatte, dachte Ritschl mit dem „Gefühl der tiefsten Übereinstimmung" zurück. „Ich muß gestehen," schreibt[3]) er ferner, „daß ich meinen Brüdern näher getreten bin, als je, daß die Sympathie, die ich nicht bei ihnen voraussetzen konnte, und die sie auch in mir nicht erwecken wollten, in uns aufgewacht ist und hoffentlich nicht wieder zurücktreten wird." In der wohlthuendsten Weise wird diese Erfahrung, die Ritschl auch den Brüdern selbst gegenüber zum Ausdruck brachte, durch die Antwort von Wilhelm Ritschl beleuchtet und bestätigt. „Wohl fühle ich," schreibt er[4]), „daß Du mit Recht sagst, Du habest bei dem häufigsten und innigsten Verkehr mit unserem Vater und bei Deiner sonstigen Vereinsamung am meisten von uns durch seinen Tod verloren. Du standest ihm eben am nächsten nach innerem Recht, durch Deine Tüchtigkeit und Lebendigkeit; und nach Billigkeit, als Mutters leiblicher Sohn und der Jüngste .... Ich habe wohl vormals Dich beneidet wegen Deiner Gaben u. s. w., auch wegen Deiner Stellung zu den Eltern, aber das ist lange vorbei. Sobald ich das Bewußtsein hatte und die Erfahrung, daß unsere Eltern mir viel mehr Liebe und Güte erwiesen, als ich verdiente und glaubte, habe ich jenen Vorzug als Dein volles Recht erkannt. Seit Du erwachsen, Deinen Vorzug mich nicht directer empfinden ließest, als höchstens im Scherz und Witz, bin ich Dir gut gewesen und habe meinen Bruder mit Stolz angesehen. Unser fernerer schriftlicher Verkehr mag schwerlich recht lebhaft sich gestalten; aber der brüderliche Ton und Sinn wird ihm nicht fehlen. So habe ich mich

1) An die Mutter 1. 7. 58.
2) An die Mutter 8. 7. 58.
3) An die Mutter 24. 6. 58.
4) Wilhelm R. an R. 30. 7. 58.

längst gefreut, wenn ich Dich sah, und das wird bleiben. Vaters Andenken wird uns fester verbinden, und namentlich an die Mutter schließen, sie, wie wir nur können, in ihrer Verlassenheit zu tragen und zu erfreuen in sorgsamer Liebe." Diese herzlichen Worte, welche den Bruder, der sie in selbstloser Bescheidenheit schrieb, fast mehr noch ehren, als den, an welchen sie gerichtet sind, bezeichnen den Beginn eines echt brüderlichen Einverständnisses, dessen Grundlage die gegenseitige vollste Anerkennung war. Den in seiner ländlichen Gemeinde überaus beliebten Prediger, welcher, im Kleinen treu, die ihm verliehenen Gaben gewissenhaft und segenstiftend in seinem Wirkungskreise zur Geltung brachte, und der in allen rein menschlichen Verhältnissen stets eine edle Vornehmheit bewies, hat Albrecht Ritschl immer mehr hochhalten und verehren lernen, je schlimmer die Erfahrungen waren, die er von vielen Standesgenossen seines Bruders sich zugefügt sehen mußte.

Einige Tage nach dem Tode des Bischofs Ritschl, am 23. Juni 1858, als der Übergang Steinmeyers von Bonn nach Berlin entschieden war, stellte die Bonner Facultät in einem ausführlichen Schreiben an das Ministerium den Antrag, daß Krafft und Ritschl zu Ordinarien befördert würden. Diesen Vorschlag hatte das Bonner Curatorium zu begutachten, dessen Geschäfte seit Bethmann-Hollwegs Abgang von 1848 bis 1861 durch den jedesmaligen Rector und den Universitätsrichter in Stellvertretung geführt wurden. Damals nahmen nun der Rector Hälschner und der Universitätsrichter Willdenow Veranlassung, Ritschls Beförderung in der Weise zu beantragen, daß sie nicht an das gleichzeitige Aufrücken von Krafft gebunden werde. So bot sich die Aussicht dar, daß Ritschl endlich in absehbarer Zeit die ihm gebührende Anerkennung seiner Verdienste zu Theil werde, wenn es auch noch ein Jahr dauern sollte, bis diese Erwartung erfüllt wurde. Der Vater, dessen letzte Lebenszeit durch eine andere Hoffnung erfüllt wurde, daß sein Sohn möglicherweise an Stelle des lange Zeit durch Krankheit an der Ausübung seines Amts gehinderten Julius Müller eine ordentliche Professur in Halle erhalten könnte, hat die neue Wendung in dem Geschick Ritschls nicht mehr erlebt. Und ebenso ist ihm die Erfüllung eines andern Herzenswunsches versagt geblieben, seinen jüngsten Sohn in einer eignen Häuslichkeit versorgt und befriedigt zu wissen. Erst einige Monate nach dem Tode seines Vaters war Ritschl in der Lage, den Schritt zu thun, an welchen er selbst im Geheimen wohl schon gedacht hatte, durch dessen Ausführung es ihm aber nicht mehr vergönnt war, auch jenem die innigste Freude zu bereiten.

Es war am 26. August 1857, als Albrecht Ritschl Ida Rehbock zum ersten Male sah. Sie und ihre ältere Schwester Friederike waren

damals mit ihm den Abend in dem Hause ihres Schwagers Steitz zusammen. Die jüngere und größere der beiden sich ähnlichen Schwestern machte ihm sofort einen tiefen und nachhaltigen Eindruck. Sechs Jahre später schreibt er ihr, seit jenem Tage habe ein großes Licht in seinem Leben zu leuchten begonnen. Aber da er nicht mehr das jugendliche Selbstvertrauen hatte, gleich ohne Weiteres zu glauben, daß er in einem weiblichen Herzen noch einmal eine große und tiefe Liebe erwecken werde, die er zu erwidern vermöchte, bedurfte es noch fernerer Gelegenheiten, um ihm die Überzeugung zu geben, daß er die Rechte endlich gefunden habe und es wagen dürfe, ihr Geschick an das seine zu ketten. Im September 1858 wollte er nun seine Mutter, die vorher noch wegen eines Badeaufenthalts in Teplitz von Berlin entfernt war, besuchen, um ihr und seiner Schwester, wenn auch nur vorübergehend, zur Hülfe und Stütze zu dienen[1]). Er sah es voraus, daß dieses Wiedersehen nicht ohne tiefen Schmerz stattfinden werde. Seine Reise nach Berlin trat er aber mit dem Umweg über Frankfurt an, wo er wieder bei Basse abstieg. Jetzt wurde ihm die Gelegenheit zu Theil, die Bekanntschaft mit Ida zu erneuern und fortzusetzen. Er sah sie mehrmals wieder im Hause ihrer Schwester. Ein Spaziergang in den Sachsenhäuser Wald, den man nach einem Mittagessen bei Steitz am 5. September zusammen unternahm, gewährte ihm die Möglichkeit, sie näher kennen zu lernen und über seine Empfindungen die entscheidende Klarheit zu gewinnen. An demselben Abend zog er Basse und seine Frau in das Geheimnis seines Herzens. Beide begünstigten durchaus die von ihm eingestandene Neigung. Noch bis tief in die Nacht hinein besprach Ritschl das Für und Wider mit dem Freunde. Diesem gelang es, seine Bedenken dagegen zu überwinden, schon gleich den entscheidenden Schritt zu thun. Er regte „den Gedanken, den er nicht in ihn gelegt, zur lebendigen Thatkraft“ an[2]). Am folgenden Tage schon reiste Ritschl wieder von Frankfurt ab, weil er sich zunächst „verpflichtet fühlte, seine Mutter in ihrem Kummer zu sehen und zu trösten[3])“, und überhaupt ohne ihre vorherige Einstimmung sich nicht verlobt haben würde. Auf dem Wege nach Berlin machte er Station in Marburg, um mit Mangold einen Tag zusammen zu sein. Seine Absicht Zeller zu besuchen sah er sich genöthigt aufzugeben, weil sich bei diesem gerade Baur aufhielt, welchem Ritschl auch, als er ihn zufällig zweimal in einiger Entfernung sah, zu begegnen vermied. Zeller nahm seine ihm

1) An die Mutter 20. 8. 58.
2) An Basse 12. 9. 58.
3) An Mangold 19. 11. 58.

durch Mangold übermittelten Entschuldigungen, daß er ihn zu besuchen unterlassen habe, als begründet an, indem er ihm sagen ließ, daß er sich gefreut haben würde, ihn unter anderen Umständen einmal wieder zu sprechen [1]). Dann fuhr Ritschl weiter nach Berlin. Er sah, daß er den Gedanken daran sich zu verloben, den er nun mehrere Tage in sich umhergetragen hatte, nicht wieder los werden könne. „Man unterliegt in solchen wichtigen Fragen des Lebens zuletzt einer Nothwendigkeit, die zur Freiheit umgesetzt werden muß, wenn man nicht an seinem Ich Schaden leiden soll“ [2]). Die Mutter billigte mit Freuden einen Plan, der auch ihr einen alten Herzenswunsch erfüllen sollte. So schrieb Ritschl am 12. September den Brief, in welchem er Ida Rehbock um ihre Hand fürs Leben bat. Es ist kein leidenschaftlicher Erguß, durch den er die Ruhe der Geliebten hätte stören können, wenn sie nicht im Stande gewesen wäre seinen Antrag anzunehmen, sondern es sind die ehrlichen Worte des gereiften, auch auf die Möglichkeit einer versagenden Antwort gefaßten Mannes, in denen Ritschl sein Herz offenbarte. Aber die Theilnahme für ihn, die er bei ihr gefunden hatte, und die Harmonie ihrer Lebensanschauung mit seinem Berufe gaben ihm den Muth zu der Frage fürs Leben, die in dem „besten und festesten Triebe seines Herzens wurzelte“. Sollte sie sich nicht entscheiden können, so bat er sie, um ihrer selbst willen Nein zu sagen und eine solche Antwort der Kürze halber seinem Freunde Basse mitzutheilen, durch den er seinen Brief ihr übermitteln ließ. „In diesem Falle wollen Sie mir Ihre Verzeihung schenken, daß ich Ihre Ruhe zu stören gewagt habe. Aber auch in diesem Falle seien Sie von meiner innigsten Verehrung und meinen herzlichsten Wünschen für Ihr Wohl überzeugt.“

Aber die Antwort Idas vom 14. September sagte ihm, daß er nicht vergebens gehofft habe. Was ihr in stillen Stunden als höchster Wunsch ihres Herzens so manchmal durch die Seele gezogen war, sah sie durch sein Zauberwort mit einem Mal in Erfüllung gegangen. Sie konnte es nicht begreifen, wie es zuging, daß er sie unter so vielen erwählte, das in der Stille eines engen Familien- und Freundeskreises heraufgewachsene Mädchen. Sie mußte hierin, wie in allen bedeutungsvollen Momenten ihres Lebens die gütige, gnädige Führung desjenigen erkennen, der die Herzen lenkt, wie die Wasserbäche, und indem sie Gott in tiefster Demuth dankte, nahm sie aus seiner Hand den Geliebten. Unter heißen Thränen bat sie den Vater im Himmel, daß er ihr die Kraft geben möge, ihn so

1) Mangold an R. 16. 12. 58.
2) An Basse 12. 9. 58.

glücklich zu machen, wie sie aus der Tiefe ihres Herzens wünschte, daß er es werden möchte.

Ritschl reiste sofort, ohne sich erst vorher brieflich anzumelden, nach Frankfurt zurück. Am 17. September durfte er seine Braut zum ersten Mal in die Arme schließen. Mit Freude gaben der ehrwürdige alte Vater und die nur an andere, nie an sich denkende Mutter den Verlobten ihren Segen. So trat Ritschl in eine Familie ein, in der bei schlichter Einfachheit und aufrichtiger Gottesfurcht ein glückliches und freundliches Einvernehmen zu Hause war. Der schon den Achtzigern nahe Vater, Thomas Rehbock, war zuerst in Sachsenhausen, dann an der Peterskirche in Frankfurt Pfarrer gewesen und genoß an seinem Lebensabend nun der wohlverdienten Ruhe. Seine Frau, die ihn fast 20 Jahre überlebte, hatte es verstanden, bei schmalen Mitteln ihren großen Haushalt musterhaft zu leiten. Von den 10 Kindern waren 2 Söhne in früher Jugend gestorben, die zweite Tochter, die mit den Pfarrer Vogel in Bonames vermählt gewesen war, lebte auch nicht mehr. Von den übrigen 4 Schwestern Idas war die älteste an den Pfarrer Wehner, eine andere an den Justizrath Dr. Euler, die jüngste an Steitz verheirathet. Ein Bruder war Kaufmann in Amsterdam, der andere stand vor dem medicinischen Examen. Ida war die jüngste Tochter (geboren am 11. December 1826) und der Liebling ihrer Eltern und Geschwister, die an ihrem Glück den wärmsten Antheil nahmen. Am rührendsten war ihr die Freude von Steitz, der noch einen Monat später nur mit Thränen im Auge von ihrem Verlobten reden konnte und sie glücklich pries, von ihm erwählt zu sein.

Ebenso groß aber war die Befriedigung von Ritschls Mutter, zu der das Brautpaar eine Woche später in Begleitung von Idas Schwester Friederike reiste. Sie billigte in jeder Beziehung die Wahl ihres Sohnes, sie sah ihre hohen Ansprüche an eine künftige Schwiegertochter durchaus befriedigt und schloß die, welche es nun werden sollte und ihr so ganz sympathisch war, mit Freuden in ihr mütterliches Herz. Und andererseits blickte diese zu der Mutter ihres Verlobten mit der innigsten Verehrung und Liebe empor, auf welche nur die Entbehrung einen Schatten warf, daß sie dieselben Gesinnungen nicht auch mehr dem entschlafenen Vater zuwenden konnte. So reichen Trost die Mutter in dem Glück des Sohnes fand, das Bedauern darüber, daß der liebevolle, treue Vater diese Freude nicht mehr hatte erleben sollen, war der nahe liegende, oft geäußerte schmerzliche Gedanke, der indessen allen um so lebhafter sein Bild in dem Gedächtnis wach erhielt. „Es ist keine Untreue gegen unseren geliebten Vater," drückt Ritschl diese Empfindung aus[1]), „wenn wir unserem Geiste

1) An die Mutter 31. 12. 58.

eine Richtung nach vorwärts geben, denn von mir wenigstens bist Du überzeugt, daß das innige Einverständnis mit ihm die unveräußerliche Grundlage alles meines Strebens wie meiner Charakterbildung ist. Wenn also Dein Interesse so eng mit meiner Zukunft verwachsen ist, so will ich auch in der Beziehung Dir zum Troste gereichen, daß ich die von dem Vater empfangenen Antriebe festhalte und stetig verfolge. Und dazu gehört, daß ich die Ehe, die ich zu schließen im Begriffe stehe, in der Bescheidenheit und Demuth, in der treuen Fürsorge und der Friedfertigkeit führe, die seinem Geiste entsprechen, und ich bin so glücklich dessen gewiß zu sein, daß Ida mich darin unterstützen wird, wie keine es gethan haben würde. Und wenn es noch einer Gewähr dafür bedürfen sollte, so erblicke ich sie in der herzlichen Pietät, die sie für Dich hegt, und in ihrer Fähigkeit und Bereitwilligkeit in den Geist einzugehen, der durch Dich und Vater unserem Familienleben aufgeprägt ist. Und in dieser Aussicht wünsche ich Dir reichliches Glück an uns in dem neuen Jahre zu erfahren, und darin eine kleine Entschädigung für Deine Vereinsamung zu erleben."

Dem Aufenthalt des Brautpaars in Berlin folgten noch einige Tage in Frankfurt. Dann reiste Ritschl am 11. October nach Bonn zurück, um in dem neuen Semester neben andern Vorlesungen und Übungen zum ersten Male Ethik vorzutragen. Die große Arbeitslast, welche ihm mit diesen Aufgaben auferlegt war, erleichterte ihm die Trennung, verhinderte ihn aber nicht an einem umfangreichen und eingehenden Briefwechsel mit der Braut. Durchschnittlich alle 2 Tage schrieb und empfing er Briefe von 4 bis zu 8 Seiten. Das Bedürfnis war naturgemäß, daß die beiden Menschen nach verhältnismäßig kurzem und durch allerlei Rücksichten auf andere unterbrochenem Zusammensein durch schriftlichen Austausch sich näher kennen zu lernen und ihre innerste Übereinstimmung zu erproben eifrig bestrebt waren. Über zahlreiche Fragen, die in ihrem Leben wichtig waren, verbreitet sich der Briefwechsel. Mit gewandtem Ausdruck und in fließenden Sätzen offenbart die Braut den tiefen Reichthum ihres Gemüths, die Gesundheit ihrer Lebensanschauung und den geistigen Ertrag der Erfahrungen, die ihr bisheriges einfaches und freundliches Leben ihr zugeführt hatte. Und Ritschl, der mit glücklichem Stolz der Ebenbürtigkeit seiner Braut sich rühmte, führt das geistig regsame und empfängliche Mädchen durch klare und ansprechende Darstellung seiner Grundsätze und Gesinnungen in den Bereich seiner hohen Interessen ein. Aber er gab in diesem Austausch doch nicht mehr, als er empfing. „Ich habe durch sie erst," schreibt er der Mutter[1]), „manche Seiten meines Gemüthslebens

1) An die Mutter 20. 11. 58.

entdecken gelernt, denn mein Lebensgang hatte mir die Fähigkeit weiche Eindrücke zu erfahren verbergen müssen, und erst die Liebe Idas hat mein Gefühlsleben flüssig gemacht." Wo er noch je einem Mädchen mit geöffnetem Herzen entgegen gekommen sei, so gestand er der Braut, war er doch immer wieder zur Verschließung seines Inneren genöthigt worden. Daher hatte er sein Gefühlsvermögen nie kennen gelernt, und dieses hatten seine Erfahrungen auch insofern beeinträchtigt, als sie ihn zwangen, sich auf sich selbst zurückzuziehen und gegen die Menschen gleichgültig zu werden. Indem er sein Gefühl durch Selbstironie unterdrücken mußte, so nahm er die ironische Haltung auch gegen andere an, welche ihm so oft als Bosheit und Gefühllosigkeit ausgelegt worden war. „Nun, meine näheren Freunde haben das immer mit Recht widerlegen können, aber es war denn doch etwas daran. Wenn ich nun höre, wie theilnehmend sich so viele über unsere Verlobung äußern, die mir eigentlich sehr gleichgültig sind, so fühle ich mich recht beschämt durch dies von mir eigentlich nicht direct verdiente Wohlwollen, aber ich fühle auch, daß es erst der dauernden und innigsten Gemeinschaft bedürfen wird, um die Gleichgültigkeit gegen die Menschen in mir gänzlich zu bewältigen. Ich lebe der frohen Hoffnung, daß Dir dies gelingen wird, Du siehst aber, hier liegt für uns eine sittliche Aufgabe nicht geringen Umfangs, in der ich Dir wohl noch oft genug als der Heilung bedürftig erscheinen werde." Und wieder heißt es ein andermal: „Der Boden, auf welchen Deine Liebe als Licht und Regen einwirkt, hat sehr lange brach gelegen, ist mit Steinen überschüttet worden, und die Keime, die er in sich barg, und die durch Dich hervorgelockt worden, sind mir selbst noch wenig bewußt gewesen." Aber er fühlte sich doch jugendlich und empfänglich genug, um auch noch in seinem damaligen Lebensalter bestimmenden neuen Einflüssen zugänglich zu sein. „Ich bin nach meinem Charakter früh entwickelt gewesen, und ich muß nachträglich sagen, daß ich langsam gereift bin, aber darin liegt auch, daß ich dann noch die volle Frische und Bildsamkeit gehabt habe, wenn andere schon nichts wesentliches mehr an sich erleben." „Es gehört zu dem Wunderbaren unseres Schicksals, ja es ist das Wundervollste an ihm, daß wir gegenseitig der Reife, aber auch der Frische unserer Herzen gewiß sein dürfen, und ich habe keine Furcht, daß das zunehmende Alter, indem es jene fördert, uns diese rauben oder verkürzen sollte."

Der Stufe sittlicher Reife, die seinem und ihrem Lebensalter entsprach, durfte Ritschl es außer der Harmonie ihrer Temperamente zuschreiben, daß sie beide so gut mit einander übereinstimmten. „Aber ein Element steht zwischen diesen beiden, welches ich uns beiden vindicire, und welches es uns erleichtert hat, uns in einander zu finden, der kind-

liche Sinn, der uns beiden erhalten worden ist, indem wir der Familie zugewendet geblieben sind und offen für die Zucht, die sie über einen ausübt. In dieser Hinsicht kann ich nicht dankbar genug sein, daß ich namentlich meinem Vater gegenüber mich immer noch als Kind habe fühlen dürfen, auch gelegentlich als unartiges, und daß durch allen unsern Verkehr, so sehr ich mich auch in selbständigem Urtheil bewegte und in der Anregung und Mittheilung activ war, die unwillkürliche Zucht des Vaters und die Hingebung des Kindes durchging, in der ich alles, was ich etwa mitgetheilt hatte, durch die Billigung meines Vaters neu gestaltet und geadelt wieder empfing." Andererseits weiß Ritschl sich, oft widerwillig, wie er sagt, von der Gefühls- und Anschauungsweise seiner Mutter abhängig. Um des willen ist ihm aber die Harmonie, die sich zwischen dieser und seiner Braut entwickelt hat, die Probe für das tiefste Recht seiner Wahl. Das bestätigte ihm auf die rührendste Weise ein Brief seiner Mutter, der ihm zeigte, daß ihr unruhiges Gefühlsleben nach ihrem jüngst erlittenen großen Verlust das Gleichgewicht jetzt wieder gefunden hatte.

Der eignen geistigen Beweglichkeit, seinem mütterlichen Erbtheil, leistete das edle Gleichgewicht in dem Wesen seiner Braut, die Stetigkeit ihres Gefühls, vermöge deren sie nicht leicht oder nur nach einem harten Kampf vergessen konnte und das, was sie einmal erfaßt hatte, mit Zähigkeit festhielt, ein erwünschtes Gegengewicht. Ausbrüche toller Heftigkeit kamen ihr in ihrer Ruhe wie Wahnsinn vor, sie fühlte sich von einem cholerischen, alle Selbstbeherrschung verleugnenden Wesen in tiefster Tiefe verletzt, sie meinte, daß sie selbst einem solchen Charakter auch wieder den abstoßenden Eindruck eisiger Kälte machen müßte. Als er sich einmal für eine dialogische Natur erklärt hatte, nahm sie es für sich in Anspruch, eine monologische Natur zu sein, und die Beschaulichkeit, die er bei sich vermißte, bezeichnete sie als ihre Gemüthsart. Darunter verstand sie aber das, „was unserer weiblichen Natur überhaupt eigen ist im Gegensatz zu Eurer mehr nach außen strebenden. Vielleicht deshalb, weil wir uns, bis in unsern Lebensberuf hinein, mit unseren Gedanken immer in unsrer inneren Welt ergehen können, bildet sich diese so abgerundet aus, und das conservative Princip, welches Du glaubst, es sei uns Frauen von vorn herein eigen, ist für unsern innern Frieden eine Nothwendigkeit. Was auch Neues in diese kleine Welt hinzukomme, wir müssen es alsbald einfügen und Ordnung wieder herstellen, damit das abgerundete Gleichgewicht bleibe. Eine Revolution in der kleinen Welt könnte uns das ganze Centrum verrücken, wir würden entweder schrankenlos oder vernichtet." Indem sie nun auch „das neueste große Ereignis in ihrem kleinen Frei-

staat" beleuchtete, bekannte sie, daß sie sich vor der Verlobung nicht umsonst gegen den Eindruck gesträubt habe, den er ihr gemacht hatte. Denn sie wußte wohl, „wenn die kleine friedliche Welt diesem Helden den Thron erst eingeräumt hat, er aber wendet sich ab und flieht, dann ist auch die Welt aus ihren Fugen gerissen, und was der Empörung folgt, ist unabsehbar. Wenn ich mir auf der einen Seite die Möglichkeit denke, daß es so hätte werden können und nun — den Frieden, den Frühling, die Seligkeit, die durch Dich bei mir eingekehrt ist, dann kann ich nichts thun, als die Hände falten und verstummen." Indem sie sich so, wenn sie mit dem Geliebten redete, nicht nach außen wendete, sondern ihn in ihre Welt hineinzog, die sie ihm offenbarte, konnte auch er nur mit ganzer Seele ihr zustimmen. Seine eingehenden eigenen Betrachtungen darüber faßt er kurz einmal so zusammen: „Du beschaulich, ich thatkräftig, beide besonnen und mäßig. Ist das nicht die schönste Harmonie?" Vor allem aber durfte er „wagen ihr zu gefallen," weil sie beide nicht sentimental waren. Damit sprach er ihr ganz aus der Seele. „Die Bezeichnung sentimental," schreibt sie, „scheint mir da an ihrem Platz zu sein, wo das Gefühlsleben und die Neigung alles auf dasselbe zurückzuführen vorwiegt. Aber diese Sinnesweise hat für mich einen raffinirt selbstischen Beigeschmack, von dem dieser Disposition unterliegende Charaktere sich wohl nie eine Rechenschaft gegeben haben. Die Gefühlswelt ist bei ihnen das Centrum, um das sich die ganze andere Welt dreht, und alles andere wird nur so beurtheilt, inwiefern es sich zu diesem Centrum verhält und auf dasselbe wirkt. Ich halte es für viel größer, die Quelle seines Heils und seiner Zufriedenheit in ein anderes Gebiet hinüberzutragen und nur indirect die Segnungen und den Frieden am eignen Herzen zu genießen, wenn man sich bewußt ist, anderen etwas zu sein und sie dadurch glücklich zu machen. Es rächt sich, wenn man immer nur nach sich fragt, denn man müßte viel Geistiges zu bieten haben, wenn man andere so ganz zu sich ziehen könnte, ohne sich ihnen erst selbst zu ergeben, und so findet es sich zuletzt, daß diese sentimentalen Naturen sich zumeist gekränkt fühlen, sich unverstanden glauben und schließlich allein stehen."

Ihr Sinn widerstrebte also allen engen, kleinen, egoistischen Interessen. Deshalb war es ihr auch lieb in ein großes Gemeinwesen überzugehen. Zwar scherzt sie dicht vor der Hochzeit, daß es ihr als Frankfurterin doch nicht leicht werde, um seinetwillen „einem Einundfünfziger-Collegium und gesetzgebenden Körper den Abschied zu geben" und „die respectable Bürgermeisterskutsche mit den schönen rothen Männern darauf zu vergessen," aber ernsthaft sagt sie ein andermal: „Ich finde überhaupt,

Ihr in Eurem großen Staat seid viel liebenswürdiger, viel Freundschaft bedürftiger und herzlicher, als hier die philiströsen Frankfurter, die an die Scholle angefroren sind und im Familienegoismus verrosten. Hier kann nur die Verwandtschaft den Grad der Liebe und Aufmerksamkeit angeben, Freundschaften und Ehen werden wirklich fast nur aus Rücksichten geschlossen, bei letzteren mag wohl die Neigung mit hinzukommen, wird aber nie als einzige Entscheidung gelten. Da freue ich mich denn recht sehr, in Deine frische Welt mit Dir hinaus zu treten, und ich meine ordentlich, mein Herz wäre schon größer geworden von all der Liebe und Freundschaft, die mir durch Dich von anderen geboten wird." Und darum verzichtete sie auch gern auf ihr Frankfurter Bürgerrecht, welches einige ihrer Angehörigen ihr weiter erhalten wissen wollten, welches sie dann aber, wie es sich bald herausstellte, nach den preußischen Gesetzen aufgeben mußte.

Ritschl sagte, er habe in seiner Braut mehr gefunden, als er je habe ahnen können, und bat sie, es ihm zu erlauben, daß er noch immer mehr Entdeckungen an ihr mache. Die Übereinstimmung in der Lebensansicht, durch die sie ihn außer durch ihre persönliche Anmuth angezogen hatte, wurde durch alle Auseinandersetzungen der Briefe, die bald in heiterem, neckischem, bald in ernstem Tone sich über wichtige und unwichtige, interessante und gleichgültige Dinge verbreiten, in steigendem Maße bestätigt und befestigt. Beiden gemeinsam war ein unerschütterlicher Glaube an Ideale, den die Erfahrungen ihres Lebens ihnen nicht zu rauben vermocht hatten, und eine Aufrichtigkeit, welche die Bedingung des vollsten gegenseitigen Vertrauens bildete. Aber dieses hätte doch in ganzer Fülle nicht entstehen können, wenn sie nicht beide in dem tiefsten Grunde ihrer Seele einig in derselben religiösen Überzeugung gewesen wären. Demüthig beugten sie die Herzen vor dem Höchsten, und aus seiner Hand nahmen sie mit freudigem Dank die Gaben, die er ihnen gewährte. Unter festem Vertrauen auf seine väterliche Leitung stellten sie ihr Leben in seinen Dienst. Daß sie sich gefunden hatten, obgleich ihr früheres Geschick so gar keine Berührung mit einander ahnen ließ, darin erkannten sie die gnädige Fügung seiner Liebe und Güte. Indem Ritschl sich in der Empfindung des Ernstes seiner Verbindung mit der Braut im Anfang nicht genug thun zu können erklärte, sagte er, er „komme doch immer wieder darauf zurück, daß Gottes Güte sie zusammengeführt habe, und er könne es sich nicht tief genug einprägen, daß menschliches Ermessen nur so weit mitgewirkt habe, um Gottes ungewöhnliche Fügung erkennen" zu lassen. Und daher preist er auch ein andermal die Weisheit der göttlichen Fügung, daß sie sich nicht schon einige Jahre früher gefunden hätten.

„Ich wenigstens bin jetzt durch manche Erfahrungen reifer, als damals, und hätte damals wohl nicht mit der innigen Dankbarkeit das in Dir mir gemachte Geschenk entgegengenommen, wie jetzt; und kurz der liebe Gott hat's nicht anders gewollt, und so wird es zu unserm Besten gewesen sein." Da sie beide aber Gott die Ehre gaben, wurde ihre Gemeinschaft ihnen zu einem Bunde, in welchem sie heilige Aufgaben an einander und mit einander erfüllen zu sollen sich in dankbarer Freude und mit ernstem Streben bewußt waren. Alle Fragen ihrer Vergangenheit sieht die Braut sich durch den himmlischen Vater mit lauter Liebe und Gnade beantwortet. „Du bist das Gnadengeschenk aus seiner Hand, mehr noch, Du bist mir eine Offenbarung seines Willens geworden und eine Antwort auf alle bangen Fragen meines Herzens. Meine Vergangenheit liegt in diesem Augenblick hell vor mir, es mußte alles so kommen, und ich preise die ewige Liebe, die alles so fügte, daß es mir zum Besten gedient hat. Jetzt kenne ich meine Mission fürs Leben, Dir alles zu sein, wozu Gott mich befähigt hat und erleuchten will. Aber Du mußt mir auch helfen, mein Geliebter, meine Aufgabe richtig zu lösen. Du bist zugleich Zweck und Werkzeug in Gottes Hand für mich. Du mußt mir zeigen, wie das Weib sein muß, das Du Dir wünschst, und wie Du es bedarfst." Und Ritschl fragt einmal: „Habe ich nicht, wer weiß wie lange, danach gestrebt, in einem weiblichen Herzen den Widerhall von Freude und Leid zu finden, und der liebe Gott hat mich in seiner Weisheit davor bewahrt, das falsche Echo mir zu gewinnen, und hat mich Dir zugeführt? . . . . . . Und im Gedanken an diesen neuen Lebensfrühling und alle Keime, die er wachruft, ohne daß ich sie mit einem Blicke alle überschauen kann, soll ich nicht lustig sein? Ich hab's mit Ernst angefangen, und im heiligsten Ernst will ich es fortführen; denn im heiligsten Ernste und nicht in kühler Überlegung habe ich Dich um Deine Hand und Dein Herz gebeten." In diesem Sinne will er Verlobungen überhaupt geschlossen wissen. „Der Mensch prüfe sich vorher selbst, ehe er wählt; nachher aber halte er baumfest, auch wenn die nachträgliche Selbstprüfung ein weniger wünschenswerthes Resultat ergäbe." „Es ist doch," heißt es ein andermal, „die Macht des unaussprechlichen, unerschöpflichen Geheimnisses, der alles sittliche Wesen seinen Ursprung und seinen Werth verdankt, unter welcher wir gegenwärtig stehen, die uns in ihrer speciellsten und ursprünglichsten Offenbarung durchdringt und uns selbst Staunen abnöthigt. Da hört alles Warum? auf, warum liebst Du mich, warum liebe ich Dich? Wir lieben uns, und das ist die innerste Wahrheit unseres Wesens, verglichen mit dem Wechsel des getrennten Lebens, zu dem wir noch genöthigt sind, und überhaupt mit den Zu-

fälligkeiten der Beschäftigung und der Einzelempfindung. Die Philosophen nennen die Thatsachen des geistigen Lebens, welche sich der Ableitung aus Ursachen entziehen, transscendental, und das ist auch die Liebe. Und deshalb ist sie auch Wunder und voll Wunder."

Bei Idas ganzer Geistesrichtung und Gesinnung war es nur natürlich, daß sie mit dem lebhaftesten Interesse ein volles Verständnis für den Beruf ihres Verlobten zu gewinnen suchte. Sah sie doch in dieser Theilnahme für die Lebensarbeit ihres künftigen Gatten auch ihre eigenen geistigen Interessen einem harmonischen Ziele entgegengeführt. In einem Pfarrhaus aufgewachsen und anderen Pfarrhäusern durch Verwandtschaft nahe stehend, hatte sie neben der vorwiegenden Beschäftigung mit Malerei und Musik, die sie mit gutem Erfolge betrieb, bei der Regsamkeit ihres Geistes das Bedürfnis, auch ihre Lebensanschauungen und Gesinnungen weiter zu bilden und in klarer Weise begründet zu sehen. Mit frommem Herzen und gesundem Urtheil las sie ihr Neues Testament, und über Fragen des Lebens und des Denkens, die ihr so oder anders entgegentraten, gewährte ihr die bereitwillige Unterweisung ihres Schwagers Steitz, der, selbst kinderlos, der geistigen Förderung seiner Frau und ihrer unverheiratheten Schwestern sich mit rührender Treue befliß, ergiebige Aufklärung und lebendige Anregung. So war sie im Stande, als sie Ritschls Braut wurde, mit gereiftem Verständnis auf seine Gedanken einzugehen. Seine populären Aufsätze las sie mit Eifer und Stolz. Auch an schwerere Kost, die ihr das Verhältnis zu dem Verlobten nahe brachte, wagte sie sich gelegentlich. Aber davon verstand sie doch manches nicht, und sie begnügte sich damit, die Überlegenheit seines Verstandes mit Freuden anzuerkennen. „Du bekommst eben keine gelehrte Frau," schreibt sie, und ein andermal: „Ich möchte wünschen, Dein Weib zu werden, nicht wie so mancher Mann die Stellung des Weibes auffaßt, in ihr Territorium verbannt und gut genug zu den scherzhaften Unterhaltungen der Geselligkeit und der Mußestunden. Ich möchte mehr sein, nicht nur Deine Angetraute, sondern für würdig erfunden werden, Deine Vertraute zu sein im tiefsten Sinne des Wortes. Ich will nicht Wissenschaft mit Dir treiben, wie Dunckers Frau, oder Politik und Schriftstellerei, wie Kinkels, aber Du sollst mich für fähig halten, Dich in allem zu verstehen und, was Dich im Innersten bewegt, mit Dir zu theilen. Ich verschmähe hierin sogar das Nehmen zarter Rücksichten und das Schonen, hinter welches sich die Männerwelt manchmal verschanzt und z. B. Sorgen lieber allein trägt, als sie dem »schwachen Weib« mitzutheilen. Dieser Gedanke könnte mich verletzen, und ich werde stark genug sein, solcher Rücksichten nicht zu bedürfen." Daher will sie auch gern hinter seiner

ersten Liebe, der Wissenschaft, als die zweite Liebe, zurückstehen. Nur soll er ihr doch von den Gedanken, die ihn im Verkehr mit jener Rivalin beschäftigen, und die für sie genießbar seien, recht oft etwas zufließen lassen. „Nicht nur weil es Deine Gedanken sind, sondern auch weil mich die Sache selbst interessirt und vielfach beschäftigt, und Du streust vielleicht manch Samenkörnchen in meine Seele, an dem Du später selbst noch Deine Freude hast." Mit dieser Bitte kam sie aber seiner eigenen Absicht nur entgegen. „Du erinnerst Dich ja noch," so schreibt er, „der Anwandlung von Eifersucht auf den Beruf, der uns Männer verhindert, der Geliebten so ganz anzugehören, wie meine Ida mir angehört. Wenn ich aber den ernsten Vorsatz habe, den Schein des Gegensatzes zwischen Dir und meinem Amte auszugleichen, so muß ich Dich zur Genossin meiner Empfindungen machen, die die Ausübung meines Berufs begleiten. Ich werde Dich nie mit Gelehrsamkeit quälen, aber für die Wahrheit, die ich suche und erstrebe, werde ich immer eine Form finden, in der sie Dir zugänglich ist, und ich erinnere mich mit Entzücken, daß Du ein weit entwickeltes Verständnis für dieselbe hast." Gelegenheit genug dazu bot auch die Zeit der Trennung schon. Theils zufällige Erlebnisse, theils Fragen, die ihn gerade in der Ethik beschäftigten, wurden zum Anlaß eingehenderer theologischer Erörterungen zwischen Ritschl und seiner Braut.

Dieser war aus früheren Jahren ein Blatt in die Hand gefallen, auf dem sie sich dahin ausgesprochen hatte, daß der Gipfel der Weisheit die innere Freiheit sei, wie sie der Apostel Phil. 4, 12 und 1. Cor. 7, 30 beschreibe, und wie sie dazu führen müsse, im Hinblick auf den Erlöser der Welt abzusterben. Jetzt aber, sagt sie, sei ihr die Welt wieder so lieb geworden und ihr Verlobter in der Welt, und darin meint sie ein Bekenntnis ihrer inneren Unfreiheit und Gebundenheit sehen zu müssen, da sie noch nicht wisse, wie sie die alten Bestrebungen und den neuen Zustand ihres Herzens verschmelzen solle. Und doch sei sie nicht wie ein Kind, das aus der Hand des Vaters eine herrliche Christbescheerung empfangen habe und für die schönen Spielsachen danke, sondern alles, was sich auf den Geliebten beziehe, sei ihr so ungemein ernst und wichtig, alles, wodurch sie ihm etwas sein könne, so interessant und bedeutend. Die Welt erscheine ihr zu schön, als daß sie sich ihr abgestorben fühlen könnte. In diesem Zwiespalt ging sie nun Ritschl an, ihr zu helfen und ihr das Herz zurechtzusetzen. Diese Bitte konnte ihr nun auch keiner so gut erfüllen wie der, an welchen sie gerichtet war. „Also so asketische Lebensansichten hast Du gehabt?" beginnt er, „und bist in aller Ruhe so bedenklich, daß sie nicht mehr Stich halten wollen? und rechnest mich zur Welt, welcher der Christ absterben soll? und giebst mir

doch nicht den Laufpaß? Wie steht es dann aber mit Deinem Christenthum, mein Herz? Ich will Dir nur zum schärfsten Ausdrucke Deines Scrupels helfen, weil ich gewiß bin, ihn mit Leichtigkeit zu lösen. Begiebst Du Dich denn in den Bann der unchristlichen und gegenchristlichen Welt, wenn Du mich liebst, einen Doctor der christlichen Theologie? Ich weiß freilich nur zu gut, wie mangelhaft meine Frömmigkeit ist, aber ich weiß, daß Christus, der uns zumuthet, alles weltliche, sofern es widergöttlich ist, zu verlassen, der Herr ist über alle Welt und sie mit seinem göttlichen Lebenszweck in allen Beziehungen durchdringen und erneuern will. Und da wir doch überzeugt sind, durch göttliche Fügung und Führung uns gefunden zu haben, und da wir den Vorsatz haben, nach seinem Willen eine christliche, demüthige, friedfertige Ehe zu führen, so stehen wir in der christlichen Welt, auf welche die von Dir angeführten Gedanken keine Anwendung finden. Die wahre Freiheit finden wir demnach nicht darin, daß wir uns einem sittlichen Berufe entziehen, sondern gerade darin, daß wir in einem solchen unseres Theils dazu thun, daß ein wenn auch noch so geringer Punkt der geistigen Welt christianisirt werde. Das Bedenken, das Du ausgesprochen hast, berührt gerade den Mittelpunkt des Moralsystems, wie ich es mir zu bilden im Begriffe bin, und Deine frühere Lebensansicht, die jetzt mit Recht durch die Hingabe an Deinen endlich gefundenen Lebensberuf überwunden ist, werde ich gehörig bekämpfen, sofern sie sich in der Geschichte zur Gleichgültigkeit gegen den religiösen Werth des sittlichen Berufs entwickelt hat. Die jetzige modische Frömmigkeit und Kirchlichkeit nämlich beweist ihre Unproductivität, ihren Mangel an Macht über das Leben, ihren eigentlich unkirchlichen, separatistischen Charakter gerade durch ihre Verachtung des sittlichen Berufes und der darin zu übenden Treue, welche eigentlich nur religiöse Wurzel haben kann und der eigentliche Werthmesser der Religiosität ist. Ihre Hauptvertreter fassen die religiöse Aufgabe immer nur nach ihrer negativen Seite auf, als Abwendung von der Welt, lediglich um ihren Umgang mit Christus zu genießen. Und wo sie sich zur Gestaltung des sittlichen Lebens wenden, thun sie es meistens unberufen und deshalb mit Ungeschick und mit Hochmuth. Sie verachten den, der sich in seinem Berufe beschränkt, weil derselbe die ganze Kraft in Anspruch nimmt; und wenn sie einen für fromm halten sollen, so muß er alle die freiwilligen, zersplitternden Vereinszwecke treiben, durch die nichts dauerndes geschaffen wird. Ich weiß, daß Du für Deine Person eine entschiedene Abneigung dagegen hast; meine eben ausgesprochenen Ansichten erklären Dir Dein Recht dazu. Der Typus dieser Frömmigkeit und ihr

Urheber ist nicht etwa Luther, sondern der Graf Zinzendorf. Ich bin diesem Gegenstande schon seit dem Sommer nachgegangen und finde meine Beurtheilung jetzt völlig bestätigt, wo ich eine zwar schlechte, anekdotenhafte, aber auf Selbstbekenntnisse gegründete Biographie[1]) des Mannes lese. Das Misverhältnis zwischen seiner Frömmigkeit und der sittlichen Aufgabe des Christen ist zwar verschuldet durch den elenden Culturstand in Deutschland am Anfange des vorigen Jahrhunderts. Anstatt des nationalen Staates gab es damals nur eine Masse corrumpirter Höfe, die Anerkennung der Kirche war durch den Pietismus untergraben, und so sah sich Zinzendorf in die Mitte zwischen liederlichem Hofleben und separatistischer, conventikelhafter, selbstbeschaulicher, sentimentaler Frömmigkeit hineingestellt. Seinem ursprünglich richtigen Instinct Prediger zu werden folgte er nicht aus Rücksicht auf seinen Stand und die Meinung seiner Familie, also während er in seinen Gedichten mit Christus leiden und für ihn sterben zu wollen erklärte, unterließ er die ihm nächstliegende Pflicht Vater und Mutter zu verlassen. Er nahm also ein Staatsamt an, aber unter solchen Bedingungen, daß er unglaublich wenig beschäftigt würde, um Seelen für Christus gewinnen zu können. Er sah also das Amt nicht als Berufsaufgabe seines sittlichen Menschen an, um Conventikel zu halten, was nicht sein Beruf war. Dabei ist seine Auffassung des religiösen Verhältnisses zu Christus natürlich verdorben worden. Unser Glaube an Christus muß uns selbst vorherrschend als der Gehorsam gegen unsern Herrn erscheinen und uns zur Thatkraft spornen. Zinzendorf wollte mit Christus als seinem Freunde verkehren, den Eindruck desselben in seinem Gefühle festhalten und so genießen. Der Herr hat nun zwar einmal seine Jünger seine Freunde genannt, daraus folgt aber nichts weniger, als daß ihn einer von uns freundschaftlich, am wenigsten mit sentimentalen Empfindungen und Phrasen behandeln darf. Daß der Herrnhutianismus gewisse Verdienste gehabt hat oder in seiner engsten Gestaltung noch haben mag, hängt davon ab, daß die Form der Familie für manche Gemüther die einzig mögliche Art ihrer sittlichen Existenz ist und deshalb auch als Typus weiterer religiöser Gemeinschaft in Anwendung kommen kann. Aber die evangelische Kirche leidet jetzt schwer daran, daß eine geschichtlich auf Zinzendorf und den Methodismus (blos die englische Form des Herrnhutianismus) zurückführende Frömmigkeit, die deshalb auch das Familien- und Cliquenwesen an sich hat, sich der Herrschaft bemächtigt hat.

Nicht wahr, mein liebes Kind, Du machst Dir nach dieser Vorlesung

1) Gemeint ist die Lebensbeschreibung Zinzendorfs von Reichel, Leipzig 1790.

kein Gewissen mehr daraus, daß Du Deinem Berufe in der christlichen Welt folgst? In ihm werden wir Gelegenheit genug haben, der bösen Welt abzusterben, aber gemeinsam auch größere Kraft und Fertigkeit dazu. Wir werden aber auch Gelegenheit haben, an uns, und giebt es Gott, auch an andern die gestaltende und ausbreitende Kraft auszuüben, die im Dienste des Herrn steht. Darin werden wir, hoffe ich, auch die wahre Übung zur Demuth finden, welche gewöhnlich nicht von denen erreicht wird, welche blos negativ leben, blos der Welt absterben wollen, sondern die sich dann damit den andern gegenüber etwas wissen. Du gehörst wahrlich nicht zu ihnen, meine Geliebte; was Du Dir da aufgeschrieben hast, ist nicht tief in Dein Herz gegangen, aber ich würde mich innigst freuen, wenn meine Bemerkungen Deine Zustimmung fänden und in Deinem christlichen Herzen wiederklängen."

In dieser Erwartung hatte sich Ritschl nicht getäuscht. Mit beifälligem Dank eignete sich seine Braut die ihr dargebotenen Aufschlüsse an. „Daß ich auf dem Wege war," fügt sie aber hinzu, „eine Zinzendorfsche Richtung zu verfolgen, mußt Du übrigens nicht denken. Die Scrupel, die ich mir manchmal mache und machte, erwachsen mir nur aus dem Wunsch rein evangelisch, d. h. nach meinem Neuen Testament, mich zu bilden, und wenn mir da eine Stelle unklar ist, und ich sie nicht auch im Leben zu verarbeiten weiß, das giebt mir Veranlassung zum Grübeln. Nun habe ich ja einen guten, sicheren Steuermann an Bord genommen, oder vielmehr ein gut orientirter Schiffscapitän nimmt mich auf sein Schiff zur Vollendung der Lebensreise, und an den will ich mich schon gerne wenden und halten. Wir Frauen folgen eben in vielem, fast in allem, einem gewissen uns angeborenen Impuls und Tact, aber so grundsätzlich ausgestattet und bestimmt orientirt wie Ihr sind wir nicht." Ritschl erwiderte, bei der Stelle, daß er nicht denken solle, sie verfolgte mit Vorliebe eine Zinzendorfsche Richtung, habe er laut aufgelacht. „Gott bewahre; dann hätten sich unsere Herzen nie gefunden, und dann wärest Du nicht Du. Wenn Du übrigens in der besprochenen Sache unklar warst, so liegt die Schuld gewiß in vieler Hinsicht an der landläufigen Art der Predigten, wie sie jetzt aus der sogenannten Gläubigkeit kommen, denn dieselbe stammt direct von der Herrnhuterei ab, ohne daß ihre Koryphäen auf Kanzel und Katheder es wissen. Heute habe ich zum erstenmale Veranlassung gehabt, eine Seite der Herrnhuterei in meinem Heft über Moral zu beurtheilen, die sentimentale Vertraulichkeit mit dem Heilande, als ob er unser Freund, und wir seine Freunde wären, und nicht er der Herr unseres sittlichen Werks, und wir seine Knechte." Doch mit dieser zugespitzten Formulirung des Gegensatzes läßt die sonst

ganz einverstandene Braut ihren Professor nicht durch. Es interessire sie aufs lebhafteste, sagt sie, zu hören, wie er auf jede Weise das Leben mit dem Glauben und seinen Früchten praktisch zu durchdringen suche, „und es ist gewiß, daß eine Menge Schäden in all unsern Verhältnissen daraus entspringen, daß der Glaube vielfach als Gefühlssache aufgefaßt wird und oft so gut wie außerhalb der Lebensaufgaben steht. Die sentimentale Vertraulichkeit mit dem Heiland alterirt Dich, lieber Albrecht, aber ich glaube, eine gewisse Vertraulichkeit, die auch die kleinsten Sorgen im Gebet vor dem Herrn ausschüttet, wirst Du in jedem Frauenherzen finden, und bei aller Ehrfurcht und allem Gottvertrauen können wir dieses nächsten Umgangs kaum entbehren. Daß Du in Deiner Moral für ganz andere Bedürfnisse und vor einem ganz anderen Kreise redest, weiß ich, und es mag schon gut sein, wenn sich die Theologen, die Verkündiger der Lehre und Werke Christi, als dessen Knechte wissen; aber im Gebet fühlst Du Dich doch nicht als Knecht, sondern als Kind. Würdest Du die kindliche Vertraulichkeit gegen Gott im Gebet misbilligen?“ Auf diesen naheliegenden Einwand gegen sein Urtheil entgegnete Ritschl: „Du hast meine Bemerkungen über Herrnhutische Frömmigkeit nicht richtig verstanden, oder ich habe mich nicht vollständig ausgedrückt. Ich habe den Gedanken der Knechtschaft nicht entgegengesetzt der Kindschaft, sondern der Freundschaft mit Christus. Jenes beides schließt sich nicht aus, denn es gehört in verschiedene Gebiete. Die Kindschaft ist der Titel unseres rein religiösen Verhaltens im Gebete und in der Überlegung unseres Gottes Leitung unterliegenden Lebensganges. Also ich vollziehe meine Kindschaft in dem rechten Glauben an Gottes mich betreffende Vorsehung. Der Titel des sittlichen Handelns ist aber der des Gehorsams gegen den Herrn. Der Fehler Zinzendorfs besteht aber darin, daß er beide relativ entgegengesetzte Gebiete der Frömmigkeit und der Sittlichkeit zusammenfaßte unter dem Gesichtspunkt der Freundschaft mit Christus, hinter dem ihm der Vater ganz verschwand; und so wird ihm die Frömmigkeit zu einem Genuß des Freundschaftsbewußtseins, und die sittliche Aufgabe zu einem Freundschaftsdienst gegen seinen Heiland. Das aber ist eine Verkehrung aller gesunden Frömmigkeit und Sittlichkeit.“

Einige Zeit darauf hatte Ritschl wiederum Gelegenheit, dieselbe Frage zu berühren. „Daß der Mensch nur in seinem Berufe,“ schreibt er, „d. h. einer seinen Anlagen und seiner Neigung entsprechenden Thätigkeit, welche eine besondere, aber doch dem Ganzen gewidmete ist, — sich selbst vollständig erwirbt, ist der Gedanke, den ich schon wiederholt berührt habe, um den sich mein ganzes Moralsystem dreht. Aber er greift bei mir noch tiefer. Nicht nur findet der Mensch erst in seinem Berufe

sein vollständiges gottesdienstliches Verhältnis, sondern betritt auch nur so den Boden, auf welchem das Vorbild Christi auf uns Anwendung findet. Mein Beruf erst gewährleistet mir in vollem Umfange die auf mich gerichtete Vorsehung Gottes und sichert mir mit meiner Selbständigkeit gegen die anderen die Dauer der Demuth und ihre richtige Gestalt. Und umgekehrt die Gewißheit der religiösen Berufung adelt jede Lebensstellung zum Dienste gegen Gott (1. Cor. 7, 20—22). Ferner aber ist Christi Leistung an Gott und zum Heile der Menschen nichts anderes, als die vollkommene Erfüllung seines Berufes das Gottesreich in der sündhaften Menschheit zu gründen, mit Unterwerfung auch unter die Leiden, die die nothwendige Folge seiner Berufsstellung waren. Also nicht daß er gelitten hat, sondern daß er auch in Leiden und Tod seinen Beruf vollzogen hat in vollkommenem Gehorsam gegen die speciell auf ihn gerichtete Willensfügung seines Vaters ist die Sache, auf die es ankommt. Und nicht willkürliches Sichabtöten und Leidenwollen ist die Form seiner Nachfolge, sondern den Beruf erfüllen, und um seinetwillen möglicherweise leiden wollen ist die Frucht seines Vorbildes. Und jeder Berufstreue hat seine Leiden, die man nur nicht immer mit Geduld und ohne Murren auf sich nimmt. Ich denke, daß diese Betrachtungen Dir einleuchten werden, und daß Du sie in Deiner Weise weiterspinnen wirst.“ Und das that sie auch, indem sie anerkannte, daß ihr für so manches eine ganz neue Auffassung zu Theil werde, und eine Klarheit sich auch über ihr Leben verbreite, wie sie sie früher nicht gekannt habe. „Ich habe mich z. B. immer viel mehr in Einzelheiten verloren und an Kleinigkeiten gearbeitet, bin aber dabei im eigentlichen Verständnis unsrer Lebensaufgabe und diese mit den Forderungen des Evangeliums zu verflechten, nicht viel weiter gekommen. So waren es auch immer mehr einzelne Schriftaussprüche, die mich besonders anzogen, und die mich ungemein ergriffen und in meiner Seele forttönten, ja mit ihrem Ergreifenden mich mehr fesselten, als die auf die praktische Lebensseite hin wirkenden. Phantasie und Gefühl, die bei uns überhaupt eine große Rolle spielen, waren oft mehr beschäftigt, als daß die Wirklichkeit so praktisch von dem Geist des Evangeliums durchdrungen worden wäre, wie es durch Deine Andeutungen mir als so wichtig erscheint. Ich danke es zunächst Gott, dann aber auch in heißer Liebe Dir, daß Du mir in dem Augenblick, in dem mir ein bestimmter Beruf fürs Leben deutlich vorgeschrieben steht, Winke giebst, die mir nicht nur die Wichtigkeit desselben zeigen, sondern auch mich darüber belehren, daß wir nur in der Berufstreue dem Vorbild Christi nachstreben können. Nur ahnungsweise und oft im Dunkeln tappend, leitete mich diese Idee, jetzt aber steht sie als volle

Wahrheit, wie ein Licht vor meinem Lebensweg. Daß ich meine neue Lebensaufgabe als die mir von Gott vorgeschriebene erkenne, daß ich seine Vorsehung in derselben preise, darüber habe ich Dir neulich schon geschrieben, daß die Erfüllung derselben nun aber auch der Weg ist, in der Nachfolge Christi zu wandeln, eine Forderung der Schrift, die ich oft so weit suchte und so außerhalb unserer Lebensverhältnisse finden zu müssen glaubte, dieser Gedanke hat mich bis in die innerste Seele ergriffen, und ich will ihn mir fest einprägen für mein ganzes zukünftiges Leben. Die hier so nahe liegende Möglichkeit das Leben mit den Aussprüchen der Schrift in Einklang zu bringen, was mir sonst oft so ungemein schwer vorkam, das hat mich in eine freudige Erhebung versetzt, und, ich darf Dir wohl sagen, hat mich mehr erbaut, als eine Menge Predigten zusammen genommen."

Im Gedanken an die Braut und ihre Billigung seiner Ansicht schrieb Ritschl für sein Heft der Ethik die Erörterung über das Verhältnis zwischen sittlichem Berufe und Nachfolge Christi nieder. Davon macht er ihr dann weitere Mittheilungen. „Namentlich kam es auf die Bestimmung an, unter welchen Bedingungen der künstlerische und der wissenschaftliche Beruf als sittliche zu achten sind, da sie es direct nicht sind. Bei dieser Gelegenheit fand ich in Rothes Ethik eine recht lächerliche Schnurre. Indem der gute Mann ohne Weiteres jeden Beruf als sittlichen bezeichnet und auf jedes Gebiet der geistigen Thätigkeit einen Beruf und einen Stand meint begründen zu müssen, so begründet er auf die Geselligkeit den Beruf und Stand des Cavaliers. Nun aber ist die Geselligkeit nur das Gebiet des Erlaubten, was also nicht sittlich im eigentlichen Sinne ist. Wer aber nur gesellig ist oder sein will, ist ein Bummler, wenn man ihn auch in Anbetracht der Mittel zu bummeln und der damit zusammentreffenden feineren Bildung einen Cavalier nennt, aber wie der Bummler berufslos ist, so ist der Cavalierberuf der reine Widerspruch in sich selbst. Jetzt steht mir nun aber für morgen bevor, über die Möglichkeit mancher Zweige des Künstlerberufs sittlich zu sein zu entscheiden, z. B. über Jongleure und Kunstreiter, abgesehen von der Schauspielerei, wie sie zumeist ist. Wird Dein Albrecht darin rigoristisch sein? Ich weiß es noch nicht, aber der Künstlerberuf ist überhaupt immer in einer gewissen Gefahr, sich von den eigentlich sittlichen Zwecken und Aufgaben zu isoliren und den Menschen der Eitelkeit im biblischen Sinne, d. h. einem sittlich nichtigen Leben zu überliefern. Sei Du froh, daß Dein Albrecht kein Künstler ist. Freilich ohne Kunstthätigkeit ist auch im sittlichen Leben nicht auszukommen, die sittliche Grazie ist ein Gradmesser hoher sittlicher Bildung, und die Kunst der deutschen Prosa, ohne die

alle wissenschaftliche Bildung werthlos ist, will ich mir sehr gern nachrühmen lassen, aber bei unser einem ist solche Kunstthätigkeit Mittel zum Zweck und deshalb viel weniger Gefahr drohend, als wo die Kunst der Zweck ist, der das Leben eines Menschen ausfüllen soll."

Diese Auseinandersetzungen wollte die, welcher sie geschrieben waren, zunächst nicht völlig gelten lassen. Sie wollte der Bemerkung widersprechen, daß der künstlerische und sittliche Beruf nicht direct als sittliche zu achten seien, und hatte noch allerlei Einwendungen gegen die Behauptung in Bereitschaft, daß in das „heilige Gebiet der Kunst" Kunstreiter und Taschenspieler zu rechnen seien. So meinte sie ihre erhabene Kunstwelt noch etwas preisen und dann auch aus dieser Gesellschaft retten zu sollen. Aber sie unterdrückte ihre Bemerkungen, nachdem inzwischen eine eingehendere Belehrung des Ethikers eingelaufen war. „Sittlich ist das Handeln, in welchem jeder Zweck zugleich Mittel eines höheren Zwecks ist. In dieser Hinsicht ist Kunst und Wissenschaft dem sittlichen Handeln als eine andere Art der Willensthätigkeit entgegengesetzt. Denn die Production des Schönen und des Wahren ist Selbstzweck und nicht Mittel zum Zweck. Deshalb ist künstlerischer und wissenschaftlicher Beruf an sich nicht sittlicher Beruf. Jedoch das Schöne und das Wahre hat an sich Allgemeingültigkeit, und der Einzelne, der es producirt, hat die Gewißheit sein Ziel erreicht zu haben nur, wenn sein Kunstwerk gefällt, und wenn seine Überzeugung anderen evident ist; wenn also andere veranlaßt werden, die in dem Kunstwerk dargestellte innere Anschauung oder die die wissenschaftliche Überzeugung begründende Erkenntnis in sich nachzubilden. Diesem aus den Objecten der Kunst- und Wissenschaftsthätigkeit folgenden Zwecke gemäß ist die Arbeit in beiden dadurch bedingt, daß die Incongruenz des Individuellen zum Allgemeinen überwunden werde. Das Streben nach dem Ideal in der Kunst schließt die Reinigung des Gefühlslebens von allem blos sinnlichen Stoffe in sich; das Streben nach der Erkenntnis der Wahrheit die Überwindung der Schranken der individuellen Anlage und des jeweiligen Maßes der Erfahrung. Hierdurch aber werden beide Berufe zu sittlichen. Weiterhin aber durch folgenden Umstand. Indem das Kunstwerk als allgemeingültige Darstellung einer Idee im sinnlichen Stoffe von dem Streben nach Gefallen begleitet ist, so sucht es die Gemeinschaft zwischen Künstler und Kunstliebhaber, zwischen der erzeugenden und der nachfühlenden Kunstproduction hervorzubringen. Der Erfolg eines Kunstwerks bei den anderen, die Entsinnlichung des Gefühls, die Idealisirung des Geschmacks, die Harmonisirung der Stimmung ist aber, obwohl ästhetische Wirkung, doch zugleich ein sittliches Element, wenn es als Mittel in der Willensbewegung das Verhältnis zwischen Handlung

und Gesinnung regelt und jedes Handeln zur Darstellung des in sich harmonischen Charakters macht. Diese sittliche Wirkung der Kunst hängt also nicht davon ab, daß sie sich auf gewisse historische oder religiöse Stoffe beschränkt, sondern von der Reinheit und Universalität der Darstellung des Gefühls in dem Kunstwerke. In analoger Weise sucht die wissenschaftliche Thätigkeit die von ihr erstrebte Allgemeingültigkeit und Wahrheit der Überzeugung durch die Belehrung der anderen zu erproben. Durch das richtige Urtheil über alle nur möglichen Wissensgegenstände empfängt aber das sittliche Handeln die richtige Bestimmung seiner Zwecke; und diese sittliche Wirkung der Wissenschaft hängt nicht von einer auf bestimmte Stoffe beschränkten Belehrung ab, sondern alle Erkenntnis und Lehre des Wahren in Natur und Geist hat Einwirkung auf die scheinbar niedrigsten praktischen Kenntnisse. Aber die wissenschaftliche Arbeit hat noch ein sittliches Element vor der künstlerischen voraus, sofern das wissenschaftliche Arbeiten im engsten Sinne ein gemeinschaftliches ist, was das künstlerische nicht ist. Jenes schließt auf jedem Schritte ein Lernen von anderen, also eine Reinigung und Ergänzung der Individualität durch die Gemeinschaft in sich; während die Individualität des Künstlers in seiner Production isolirt ist, und die Allgemeingültigkeit und Schönheit derselben ihr Maß nur an der Genialität des Individuums hat. Die Wissenschaft disponirt also directer zur Selbstverleugnung, als die Kunst."

Diese Auseinandersetzungen, welche direct aus dem Heft der Moral mitgetheilt wurden, mutheten ihrer Empfängerin allerdings ziemlich starke Abstractionen zu. Da sie aber mit den Gegenständen selbst vertraut war, welche so erörtert wurden, konnte sie in ihrer Antwort bezeugen, daß sie den Paragraphen ganz gut verstanden habe. Und sie war völlig befriedigt dadurch, daß er die Kunst nicht blos als Mittel zum Zweck, sondern als Selbstzweck anerkennen wollte. Das sei mehr, als sie vermuthet hätte zu hören. Auf jene Darlegungen, die er ihr gegeben hatte, begründete Ritschl aber weiter dasjenige, was er überhaupt gegen den Künstlerberuf habe. „Nämlich der Künstler, der nicht genial ist, ist in der größten Versuchung zur Eitelkeit, während unser einer auch als mittelmäßig seine Stelle ausfüllen kann. Deshalb ist die Eitelkeit von Künstlern auch viel widerlicher, als die von Gelehrten, und viel häufiger. Ich muß nun gestehen, daß ich noch keinen genialen und großen Künstler kennen gelernt habe; die elenden und eitelen Gesellen dagegen sind mir eingefallen, als ich jenes Capitel zu schreiben hatte, und darauf bezog sich meine Äußerung, die Dich so in den Harnisch gebracht hat." Ihrerseits wies aber Ida doch noch darauf hin, daß die bildende Kunst „so herrliche Muster aufzustellen habe, unvergängliche Besitzthümer der ganzen gebildeten Welt,

daß an ihnen der ausübende Künstler immer die Demuth lerne, und aus meiner Erfahrung könnte ich von den gebildeten Künstlern, die ich kennen gelernt habe, nicht sagen, daß sie vorherrschend eitel gewesen seien. Es schweben ihnen eben denn doch immer Ideale vor, von denen sie wissen müssen, daß sie dieselben nicht zu erreichen im Stande sind, und das übt in der Bescheidenheit und Demuth. Was das merkwürdigste ist, ist die Erfahrung, daß man am meisten Eigendünkel unter den Musikern findet, und das thut mir ordentlich leid für diese Kunst. Ich habe wiederholt gehört, daß sie die Uncollegialischsten und Unverträglichsten sind, weil die Eitelsten. Woher mag das nur kommen?"

Eine andere Frage aus der Ethik, welche Ritschl mit seiner Braut verhandelte, war die über die christliche Familie. Noch im August des Jahres hatte er scherzweise seinen Freund Link in Coblenz aufgefordert, ihm diesen Paragraphen abzufassen, da ihm selbst die Erfahrung darüber abgehe. Solche Aushülfe hielt er nun nicht mehr für nöthig, und je mehr er überzeugt war, daß auch das Zusammentreffen seiner Verlobung mit der Aufgabe zum ersten Male Ethik zu lesen kein Zufall, sondern eine höhere Fügung sei, um so freudiger ließ er den Gedanken über den sittlichen und religiösen Werth eines gesunden Familienlebens freien Spielraum. „Der einzeln stehende Mann," sagt er, „hat eine sehr misliche Stellung zum göttlichen Reiche und seinen Aufgaben, und das bestimmte Bewußtsein davon hat meinen Blick für die Nothwendigkeit des Familienlebens zum Zwecke der Frömmigkeit geschärft. Ebenso sicher war ich dessen, daß ich bei Dir die mir so nöthige Ergänzung und Stütze in dieser Hinsicht finden würde. Laß uns also auch diese Seite unseres Verhältnisses ausbilden, sobald dasselbe seine vollkommene Gestalt erreicht haben wird." Von dem Erfolge seines weiteren Nachdenkens über diesen Punkt berichtet er ferner der Braut: „Gestern und heute habe ich denn meinen Paragraphen über die christliche Familie und Freundschaft geformt und habe namentlich heute wahrgenommen, wie im Schreiben selbst die besten Gedanken wie durch Inspiration kommen, so z. B. über den Unterschied des Verhältnisses des Kindes zu den Eltern und Geschwistern. Jenes ist entschieden Vehikel der religiösen Ahnung, das Vertrauen und die Ehrfurcht gegen die Eltern ist der lebendige Anknüpfungspunkt für das gleichartige Verhalten zu dem himmlischen Vater, und wenn der Mensch die kindliche Pietät bei allen Irrwegen der jugendlichen Entwickelung bewahrt hat, so ist er von denen, denen das Gottesreich gehört. Aber zwischen Geschwistern herrscht wohl das natürliche Wohlwollen, aber auch das Streben der Rechtsgleichheit, und ihr Verhältnis bildet gerade das Gegentheil zu dem des Kindes gegen die Eltern. Wie dies das Gottesreich vorbildet, so

jenes den Staat, und es wäre widernatürlich, bei dem geschwisterlichen Verhältnis eine religiöse Färbung zu verlangen, ebenso wie der Staat religionslos ist. Erst durch Vermittlung der gemeinsamen Pietät gegen die Eltern gewinnt das geschwisterliche Verhältnis einen religiösen Einfluß, aber regelmäßig erst, wenn man erwachsen ist." Auf die Frage seiner Braut, ob man denn nicht etwa die Gemeinde in dem geschwisterlichen Verhältnis vorgebildet sehen könne, fügte Ritschl seinen Erörterungen eine ergänzende Ausführung hinzu. „Die Analogie zum Staat beschränkt sich nicht auf das Rechtsbedürfnis der Geschwister, sondern setzt das natürliche Wohlwollen unter ihnen voraus. Aber meine Vergleichung hat den Sinn, daß, wie das natürliche Wohlwollen der Volksverwandten im Staate seine rechtliche Ordnung und Ergänzung findet, im Kreise der Geschwister, so lange sie unmündig sind, unter Voraussetzung des blutsverwandtschaftlichen Wohlwollens die Rechtsgleichheit mit mehr oder weniger Bewußtsein erstrebt wird, ohne deren Realisirung sich das natürliche Wohlwollen in Neid und Haß verkehren würde. Die Analogie zur Kirche hat das geschwisterliche Verhältnis an sich nicht, da es nicht direct religiös begründet ist; es ist aber ein schönes Resultat der Erziehung, wenn Geschwister im Alter der Mündigkeit eine Hausgemeinde bilden und sich als solche zu fühlen bereit sind."

An die Auseinandersetzungen über den Beruf schließen sich solche über die Tugend uud ihr Eintheilungsprincip, Gegenstände, auf welche wieder die Ethik Ritschls Nachdenken gerichtet hatte, und über die er seine Einsichten der lernbegierigen Braut vorträgt. „Der Wille ist Charakter, wenn er einen Endzweck für alle seine sonstigen Zwecke hat, der nur je nachdem gut oder bös sein kann. Wir haben es aber hier mit dem sittlichen Charakter zu thun, der einen guten Endzweck seines Lebens verfolgt, also einen Endzweck, der nicht auf sein eigenes Selbst beschränkt ist, sondern allgemein und allgemeingültig ist. Nun hat aber der sittliche Charakter seinen sittlichen Endzweck in seinem besondern sittlichen Berufe, d. h. in dem bestimmten Ausschnitte von allgemeinem sittlichen Arbeitsstoffe, der dadurch sittlichen Werth hat, daß er dem höchsten Endzweck des Reiches Gottes als Mittel untergeordnet wird. Also mein sittlicher Charakter beruht darauf, daß ich meinen Beruf junge Theologen zu bilden nicht um des Lohnes willen, nicht wegen meiner Ehre oder der Liebhaberei willen oder der jeweiligen kirchlichen Stimmung zu Liebe, sondern darum treibe, daß das Reich Gottes gefördert werde. In meinem Berufe erstrebe ich aber gleichzeitig die Befriedigung, daß meine Anlagen die ihnen entsprechende Wirksamkeit finden, ich habe vor, in diesem Be=

rufe meine Bestimmung zu erreichen, meinen Selbstzweck zu verwirklichen. Nun schließt also der sittliche Charakter die Übereinstimmung des höchsten sittlichen Endzwecks mit meinem persönlichen Selbstzweck in sich, und der Beruf ist die Form, in der beide Richtungen des Willens eins sind; weiterhin ist die Gesinnung der stetige, sich gleichbleibende Gedanke, der die Bewegung meines Charakters auf seinem besondern Gebiete vermittelt und leitet. Tugend ist nun die Thätigkeit des Charakters, welche auf ihn selbst gerichtet ist, die Hervorbringung und Erhaltung des Charakters zum Zweck hat. Die Tugend hat ihren Zweck äußerlich zwar am richtigen Handeln, aber beim tugendhaften und charaktervollen Handeln kommt es nicht darauf an, daß der Charakter überhaupt wirkt, sondern daß er durch das normale Handeln sich selbst stärkt und vervollkommnet, das äußere Handeln ist also im Vergleich mit der Tugend nur Mittel, nicht Zweck. Nun ist die Tugend im Grunde der Thätigkeit nur eine, der durch die Gesinnung geleitete Charakter. Die Mannigfaltigkeit der Tugenden ergiebt sich erst aus der Stellung des Charakters als Object der Tugend." Auch bei dieser Frage folgte ihm die Braut mit Vergnügen in seine Gedankenwelt und freute sich, daß sie ihn verstanden habe. Gegenüber einer anderen Definition des Charakters als der Gewohnheit in bestimmter Weise zu wollen, der sie kürzlich bei ihrer Lectüre begegnet war, bemerkt sie: „Gerade daß Du erst den Charakter gelten läßt, wenn der Wille mit Bewußtsein einen Zweck verfolgt, das ist Bürgschaft für stetiges Handeln, wie es einem Charakter zukommt." Und bei der weiteren Erörterung der einzelnen Tugenden, der sie mit Interesse folgt, bezeugt sie ihr Verständnis durch die Frage nach der Demuth und Selbstaufopferung, die Ritschl ihr neben den andern nicht genannt hatte. Das hatte er freilich mit Absicht unterlassen, da er, wie er weiter erklärt, die Demuth in einem andern Zusammenhange abgethan hatte, und von der Selbstverleugnung schreibt er nun, sie sei „nach seinem Begriff keine Tugend, einmal weil sie blos etwas negatives ist, also etwas positives voraussetzt, dessen Kehrseite allein sie ist. Dann aber weil es nicht minder sittlich ist, sich zu verläugnen, als sich thätlich zu bejahen[1]). Oder vielmehr die sittliche Bewegung des Willens ist überhaupt die Vollziehung unseres Selbst in der richtigen Weise. Selbstverläugnung aber ist nur diejenige Seite der Charakterentwickelung, welche die Ansprüche der Triebe dem sittlichen Endzweck unterordnet oder demgemäß ausschließt und unwirksam macht. Also

1) So steht der Satz in dem Briefe. Aber Ritschl hat sich jedenfalls verschrieben. Seine eigentliche Meinung, die aus dem Zusammenhange deutlich hervorgeht, fordert vielmehr die Umstellung der beiden Glieder des Vergleichs: „weil es nicht minder sittlich ist, sich thätlich zu bejahen, als sich zu verläugnen."

mit jeder sittlichen Zwecksetzung oder That verläugnest Du Dich selbst, sofern Du Dein Ich vorher an irgend einen zweckwidrigen Trieb geheftet hast; aber in dem sittlichen Endzweck giebst Du Dich nicht auf, sondern affirmirst Dich selbst, Dein eigentliches Ich. Also jede Tugendübung ist formell Selbstverläugung, aber diese ist keine einzelne Tugend, weil sie keinen eigenthümlichen Inhalt zur Charakterbildung mitbringt."

Neben diesen theoretischen Erörterungen, deren Anlaß meistens Ritschls Vorlesung über die Moral war, fehlten auch weiterhin andere Verhandlungen nicht, die das eigne Leben der Verlobten berührten und darin sich abspielende Vorgänge zum Gegenstande hatten. Als Ritschl im November die Nachricht erhalten hatte, daß seine Aussicht Müllers Nachfolger in Halle zu werden gescheitert sei, welche er nicht nur wegen der Vergrößerung seines Wirkungskreises, sondern auch um seiner Braut und seiner Mutter willen gerne erfüllt gesehen hätte, verschwieg er seine trübe Stimmung über diese Enttäuschung nicht, indem er doch zugleich schon dem Bestreben Ausdruck verlieh, sein Herz in dem Gedanken, daß es Gott nicht anders gewollt habe, stille zu machen. Gab dieser Brief der Braut Veranlassung, ihm ihren Trost zu spenden und ihn zu bitten, ihretwegen keine kühneren Lebenspläne zu hegen und sich nicht mehr zu sorgen, als wenn er noch allein stände, so ließ Ritschl jenem ersten Schreiben an demselben Tage noch ein zweites folgen, das von dem wiederhergestellten Gleichgewichte seiner Stimmung Zeugnis ablegte. „Ich muß ja eben alles mit Dir theilen," schreibt er, „und ich scheue mich nicht, Dir auch zu zeigen, wo es mir mangelt. Aber es war doch ein egoistischer Antrieb, mich gegen Dich zu äußern, ehe ich selbst mit mir ins Klare gekommen war, und ich muß fürchten, daß die Unsicherheit und das Ringen in meinen Empfindungen Dir einen befremdenden Eindruck gemacht haben. . . . . . . Ich muß Dir deshalb bekennen, daß ich jetzt ruhiger und klarer mein Verhältnis zu der fehlgeschlagenen Hoffnung betrachte. »Was Gott thut, das ist wohlgethan«; und wenn sich meine Selbstgerechtigkeit und mein Mangel an Demuth dahinter versteckte, daß der Drang nach einem meinen Kräften entsprechenden Beruf bitter enttäuscht sei, so war es untreu von mir, über einer unbestimmten Aussicht den Beruf aus den Augen zu setzen, in den mich Gott hineingestellt hat, und in dessen Erfolgen ich gegenwärtig seinen Segen wahrnehmen darf. Das weiß ich sehr wohl, daß die Demuth und die kindliche Ergebung in Gottes Fügungen und Züchtigungen die einzige Grundlage unseres sittlichen Werthes und die Probe unserer Frömmigkeit sind, und ich bin oft genug geneigt, sie bei andern zu vermissen. Ich habe sie heute an mir selbst vermißt, und ich bedaure, daß ich, indem ich Dich zur Zeugin dieses

Mangels gemacht habe, Dir entweder Anstoß gegeben oder Dich zu einem unrichtigen Mitgefühl veranlaßt habe. Nicht schäme ich mich vor Deiner Liebe, meine Mängel gezeigt zu haben, aber es war meine Pflicht, mit mir selbst fertig zu werden, ehe ich Dir von dem Zerschlagen jener Hoffnung Mittheilung machte. Aber ich versichere Dich, daß ich stille und geduldig geworden bin, und daß ich Gott meinen Hochmuth abgebeten habe; und so bitte ich auch Dich, mir die Störung zu verzeihen, die ich in Dir hervorgerufen haben werde. Meine Pflicht ist jetzt, von allen Speculationen auf Förderung meiner Stellung abzustehen, sie haben mir noch nie etwas anderes eingebracht, als Kummer und Enttäuschungen. Mein Beruf hat das Recht mich ganz in Anspruch zu nehmen, und dazu muß man Frische und Freudigkeit haben. Und eigentlich liegt es mir so nahe, den Boden zu behaupten, der sich meiner Thatkraft darbietet. Nur mit Rücksicht auf andere, auf meine Mutter, wie auf die Sorge, die meinen Vater bis an seinen Tod beschäftigt hat, habe ich solchen Projecten nachgehangen, die eigentlich meinem Temperamente sehr zuwider sind. Und könnte ich nicht über den Unsegen der Projectmacherei auch in anderer Hinsicht reichlich belehrt sein? Ich weiß, Du bist dieser Methode feind, Du hast die Ergebung in das, was Dir beschieden oder nicht beschieden ist, und Du lebst im dankbaren Genusse der gegenwärtigen Güter, ohne Deine Seele auf den lahmen Schwingen der Sorge in die dunkle Zukunft zu entlassen. Ich will mich in dieser Beziehung nach Dir richten und will es mir auch eine Weisung sein lassen, daß Du so gesinnt bist, und will mich hüten, Dich etwa aus diesem Deinem innern Gleichgewicht zu bringen, denn Du mußt mir durch Deine Art helfen, meine Unart zu überwinden."

In diesem Bekenntnis konnte die Braut nichts anderes erkennen, als das erfolgreiche Ringen eines gläubigen Herzens nach Fassung und Ergebung in Gottes Willen, und durch die Offenheit, mit der ihr Verlobter sie in sein Herz hatte blicken lassen, sah sie ihn sich nur menschlich näher gebracht. „Ich fühle mich um so vertrauensvoller und inniger zu Dir hingezogen, als ich Dich nicht zu hoch erhoben und unerreichbar über mir sehe, sondern mir zur Seite stehend, daß wir Hand in Hand denselben Weg gehen und uns gegenseitig ermuntern dürfen. . . . . Wenn Du ganz erhaben wärest über jeden Kampf, den unsere Seele zu bestehen hat, so lange wir in dieser Welt der Widerwärtigkeiten leben, siehe dann müßte ich mich vor Dir fürchten, denn ich könnte das Vertrauen nicht zu Dir haben, Dich im ähnlichen Falle auch in mein Herz sehen zu lassen, denn dann müßte ich denken, von Dir nicht verstanden, verurtheilt oder gar verachtet zu sein." Ein gleichartiger Fall kam auch bei ihr noch ein=

mal vor. Zwar hatte Ida im Anfang ihrer Verlobungszeit, als sie Zeuge von dem ersten heftigen Schmerz der Hinterlassenen ihres eben verstorbenen Schwagers Vogel war, den Gedanken Gott zu bitten, daß er sie und ihren Bräutigam an ein und demselben Tage sterben lassen möge, zurückgewiesen, weil sie damit seiner Weisheit vorgegriffen hätte. Aber später berichtet sie einmal davon, wie sie in trüber Stimmung bei dem Gedanken, ihr Geliebter möchte vielleicht einmal durch unverschuldete Schickungen ihretwegen etwas zu erdulden oder zu entbehren haben, Trost in dem Gebet gewonnen habe, daß Gott sie lieber nie die Seinige werden, als ihn um ihretwillen leiden lassen möge. Aber dazu fand sie, woran sie selber schon im Voraus gezweifelt hatte, seine Zustimmung nicht. „Wir haben uns verbunden," antwortete er, „um gemeinsam Freude und Leid zu tragen, und dies kann zunächst entweder mich oder Dich treffen und den andern nöthigen mit zu leiden. Das muß Dir meine Liebe verbürgen, daß ich bereit bin, mit Dir und um Dich zu leiden, falls irgend eine Schickung zunächst Dir Leid auflegen sollte. Und umgekehrt bin ich dessen so gewiß wie meiner Vernunft, daß Du umgekehrt ebenso bereit bist. Ist das nun aber nicht eine falsch verstandene und verzärtelnde Liebe, wenn Du mir zumuthest, ich dürfte nichts um Dich erdulden oder entbehren, damit ich nicht an meinem Glücke Schaden leide? Ist das gleiche Liebe, wenn Du für Dich schrankenlose Aufopferungsfähigkeit vorbehältst und mir Aufopferung für Dich durchaus erspart wissen willst? Aber indem Du so meinem Egoismus durch Deine Liebe Vorschub leisten willst, ist der Vorbehalt der Aufopferung blos für Dich nicht sehr in Gefahr egoistisch zu werden? Und wenn ich um Deinetwillen Prüfung erfahren muß, wird mir denn das zum Unsegen sein, da ja doch eine bestandene Prüfung nur zum Segen gereicht? Und nun Dein Gebet, liebes Herz! Ich halte es nicht für die rechte Demuth, Gott Vorschläge zu machen, wie Du gethan hast; ich halte es nicht für die rechte Ergebung, auch durch das Anerbieten der Lebensaufopferung Gott etwas abzuhandeln. Und nun, wo war das rechte Verständnis meiner Liebe zu Dir, daß Du meintest, es könne mich ein größeres Leid treffen, als Dich zu verlieren? Liebe Ida, das Gebet hat Gott hoffentlich nicht erhört, und Deine Beruhigung könntest Du daraus nicht schöpfen, denn ohne Leid giebt es kein Leben, und die Gewißheit kannst Du nicht gewonnen haben, daß es mir und Dir erspart werde. Und darin andererseits kannst Du keinen Trost finden, daß, wenn ich Dich verlöre, ich glücklicher wäre, als wenn ich mit Dir leiden müßte. Weißt Du, was es heißt, verwitwet zu sein? O liebe Ida, das thue mir nicht wieder an, solche Zweifel an mir zu hegen, oder wenn ja krankhafte Eindrücke sie hervorrufen, dann kämpfe sie in anderer

Weise nieder, als neulich. Aber ich danke Dir, daß Du mir das alles mitgetheilt hast, damit ich Dich ganz verstehen lerne, und damit ich meinerseits im Stande bin, Dich zu unterstützen." Diese bei aller Liebe doch eigentlich recht strenge Beurtheilung des Vorfalls zeigt, wie ernst es Ritschl mit dem Grundsatz der Ergebung in Gottes Willen und mit seiner Anwendung auf das Gebetsleben hielt. Mit der liebenswürdigsten Dankbarkeit nahm seine Braut die Belehrung hin. Ritschl erwiderte, indem er noch einmal auf die erledigte Angelegenheit zu sprechen kam, er habe in ihrer Mittheilung nur eine Aufforderung gesehen, ihr zum richtigen Urtheil zu verhelfen. „Denn, wenn Du mein Herz bist, so darf ich wohl bei Gelegenheit Dein Verstand sein! Ich freue mich und habe es nicht anders erwartet, daß Du meine Beurtheilung gebilligt hast, denn da sie von meiner Liebe zu Dir geleitet war, so konnte sie Dich nicht beschämen. . . Ich mache eben den vollsten Anspruch darauf, daß Du mir bei solchen Momenten innerer Unsicherheit alles vertraust, was Dich bewegt, weil ich der andere Theil des Ganzen bin, das wir zusammen bilden."

Als Ritschl seine Vorlesungen in dem Wintersemester begonnen hatte, erzählte er davon und von der Art, wie er dabei verfahre. „Ich bin auf dem Katheder nichts weniger, als blöde, aber ich habe vorher, als ich meinen einleitenden Sermon begann, niemand ansehen dürfen, um nicht stecken zu bleiben, bis ich es mir erlauben durfte, die Gesichter zu mustern. Eigentlich wünschte ich sehr, daß Du mir einmal zuhören könntest, um meinen moralischen Ausdruck im Vortrage zu beurtheilen. Daß ich sehr bestimmt und selbstgewiß spreche, weiß ich; ich möchte nur wissen, ob ich den Schein des Hochmuths an mir trage, den mir wohl manche nachsagen, dessen ich mir aber nicht bewußt bin; ich glaube ganz nur in der Sache zu sein und nicht meine Person neben der Sache hervortreten zu lassen, aber man kann sich irren über sich selbst." Wie gerne wäre die Braut darauf eingegangen, ihn wirklich einmal auf dem Katheder zu belauschen und zu beobachten! Da es aber nicht anging, sah sie in seinen Worten eine Aufforderung, ihm wenigstens das zu sagen, was sie früher, als sie noch gewohnt war ihn aus der Ferne vor sich zu sehen, beobachtet hatte. „Wenn es sich um Deine Ansichten als Theologe handelte, urtheiltest Du ungemein scharf und präcis und bedientest Dich im Urtheil immer bedeutender Kraftausdrücke. Du könntest vielleicht manchmal von Deinem Gegner dasselbe sagen, nur mit einem betonten, aber weniger starken Ausdruck, und würdest dadurch mehr den Eindruck von Milde, der immer Vertrauen erweckend ist, von Milde auch gegen Deine Gegner machen. Du meinst es in Deinem Herzen nicht so schlimm, wie Deine Worte manchmal klingen, wer Dich aber nicht genauer kennt, bildet sich vielleicht

ein Vorurtheil, das Dir nicht immer leicht sein mag zu besiegen. Daß Du Deine eigene Person geltend machst, habe ich nie, auch nicht in der leisesten Nüance gefunden, es macht sich nur für Deine Ansichten, für die Sache Deine Geistesüberlegenheit geltend. Diese letztere ist es aber, die die andern Menschen weit weniger ertragen, als den persönlichen Hochmuth, weil jene eine gewaltige Basis hat, dieser aber nur der Person moralisch schadet, die damit behaftet ist." Ritschl freute sich, daß sie in seiner Art zu reden keine Spur von Eitelkeit entdeckt habe und nur seine polemischen Kraftausdrücke tadle, vor denen ihn sein guter Vater auch immer gewarnt habe. „Nun, so schlimm ist es nicht mit ihrem Gebrauche, wie Du es meinst; denn wenn ich im vertrauten Gegenüber ein Bißchen losziehe, so enthalte ich mich auf dem Katheder dieses Tones gänzlich. Da bin ich schrecklich milde, und auch auf Leute, wie Herr Vilmar, schimpfe ich nicht, sondern ironisire sie nur. Aber Du hast wohl nicht Unrecht, daß die Leute eher Hochmuth verzeihen, als Überlegenheit. Aber da die meisten von denen, die mich kennen, mir wohlwollen, so muß wohl weder das eine, noch das andere auf mich zutreffen, und ich bin aller Besorgnisse überhoben." Geistreich, sagt Ritschl ein andermal, sei er nicht, und wenn einer seiner Freunde das Gegentheil behaupte, so sei dieser nicht competent. „Denn er läßt sich dadurch imponiren, daß ich geordnet denke, was seine starke Seite nicht ist, und daß ich dadurch mancherlei finde, was man eben mit der Geistreichheit, das heißt, dem willkürlichen und ungeordneten Denken, nicht findet. Hälschners haben mir sogar gestern gesagt, ich sei langweilig, seitdem ich Bräutigam sei, und mein Freund Hälschner sagt, das sei auch naturgemäß. Da habe ich sehr gelacht und war sehr in mir vergnügt; denn Du findest mich nicht langweilig, und das ist die Hauptsache."

Im Anfang der Trennungszeit schrieb Ritschl einmal von dem kürzlich erschienenen Briefwechsel Schleiermachers mit seiner Braut, den er gelesen habe, und in dem er viele Berührungspunkte mit seiner gegenwärtigen Lage finde. Namentlich hebt er hervor, daß jener sich über das Verhältnis des Mannes zu seinem Berufe ähnlich ausspreche, wie er, und demnach mit aller Kraft an seine Vorlesungen und Predigten im Winter 1808 gegangen sei. Auch Ida, mit der er sich eigentlich vorgenommen hatte, später jene Briefe zusammen zu lesen, lernte sie doch schon damals kennen, da sie in ihrer Familie vorgelesen wurden, und so bot sich die Gelegenheit, daß die Verlobten ihre Meinung darüber austauschten. Ida schrieb, Schleiermachers Briefe hätten sie auch wieder einmal zu seinen Monologen geführt, die sehr viel Schönes haben, aber der ästhetische Standpunkt, von welchem aus er sich selbst beschaue, wollte ihr nicht zu-

sagen. „Ich denke gerade in der Selbstprüfung kann der religiöse nicht gut verläugnet werden. Darin urtheile ich wieder einmal sehr subjectiv, aber ich kann mich nicht in seine Auffassung finden, weil ich sie so an mir nicht erfahren habe, und ich betrachte seine Selbstbeschauung wie ein schönes Bild, kann dabei aber nicht warm werden.“ Ritschl fand es „sehr redlich“ von ihr, daß sie die Monologen lese, er habe es nicht über sich gewinnen können, der stelzenhafte Stil mache ihn ganz dumm. Aber darin gab er ihr gern Recht, daß der ästhetische Maßstab für die Darstellung sittlicher Verhältnisse zu kurz und unangemessen sei. Ein andermal schreibt sie wieder, sie müsse noch einmal auf die Briefe zurückkommen, von denen ihr die der Braut keinen günstigen Eindruck gemacht hätten. „Der Abstand der Jahre ist denn doch gar merklich, dem gereiften überlegenen Mann gegenüber ein unreifes »Töchterlein«. Ihre wiederholten Selbstanklagen, die sie gar gern widerlegt hat, sie sei nicht geistreich und leide an Gefühllosigkeit, worüber er sie dann zurechtweist, aber auf die Art, wie z. B. ein Neufundländer mit einem Löwenhündchen spielt, das hinterläßt dem Leser keinen wohlthuenden Eindruck. Seine Briefe sind immer schön und bedeutend, die ihrigen aber monoton, ja langweilig, und selbst das ewige Hineinziehen des kaum verstorbenen Willich, zu dem sie in jeder Beziehung besser passen mochte, verletzt mitunter. Man sollte eben wirklich solche Briefe nicht drucken lassen, und wenn Schleiermacher es wüßte, er würde sich jetzt noch drüber ärgern. Wie sehr sie ihn liebt, das kann das Publicum einige Male mit Interesse lesen, aber nicht immer und immer wiederholt, und wer nun gar die fernere Entwicklung ihrer Lebens- und Herzensgeschichte kennt, den müssen nun geradezu diese ewigen Betheuerungen alteriren. Das Buch lesen wir also nicht mehr zusammen, mein Geliebter. Da ist mir der Laokoon denn doch lieber, und ich halte Dich schon beim Wort. Weißt Du, wenn erst meine Stricknadeln für Dich in Bewegung sind, dann ist es doch auch heilige Pflicht für Dich, mein Geisteslichtlein nicht darben zu lassen.“

Während Ritschl mit solchen Interessen seiner Braut wohl zufrieden war, so suchte er sie doch von der Beschäftigung mit specielleren theologischen Fragen fern zu halten. Sie erzählte ihm, daß Steitz ihr eine Auseinandersetzung über die Apostelgeschichte und die Glossolalie gehalten habe. „Auch über die Erzählung von den drei Königen und der Vorstellung im Tempel. Das geschah am Ende gegen Deinen Willen? Erschrick nur ja nicht und denke mich nicht so einfältig, daß ich das Kind mit dem Bade ausschüttete. Wer die Kraft des seligmachenden Glaubens an seinem Herzen erfahren hat, dem geht der Geist über das Wort, und es kann ihn nicht geniren, wenn Ihr Männer der Wissenschaft über die Entstehung der Bücher forscht und über so manches das Licht der Wahrheit zu verbreiten sucht. Aber,

Schätzchen, er hat mir noch etwas von Deinen Ansichten offenbart, darüber muß ich Dir Fehde ankündigen. Er sagte mir, Du räumest dem Gefühlsleben nur in der Zeitlichkeit eine Stelle ein. Wo bleibt dann die Liebe?" Ritschl erwiderte, er habe eine solche Behauptung nicht ausgesprochen, denn er speculire nicht über das jenseitige Leben. Es sei nur eine Consequenz, die Steitz aus andern Äußerungen gezogen habe, die er selbst aber nicht auf seine Kappe nehme. „Übrigens amüsirt es mich, wie er Dich, die Braut eines aufgeklärten Theologen, über häkelige Punkte aufklärt, und mit welcher Bravour Du darauf eingehst. Du hast den ganz richtigen Standpunkt, aber benutze nur die Gelegenheit, noch einiges der Art von Eduard zu lernen, denn ich habe nicht vor, Dich von diesen Sachen zu unterhalten." Darauf berichtete sie wieder, Steitz habe ihr versprochen, ihr alles mögliche zu ihrer Ausbildung zu leisten, bis Ritschl sie zu sich nehme. „Du mußt Dich doch ein Bißchen schämen, daß Du weniger willfährig bist und mir sogar auf meine ganz berechtigte Frage von der Ewigkeit unserer Liebe nicht eingehen wolltest." „Ich verstehe den Scherz," antwortete er darauf, „daß Du mich beschämen willst, daß ich weniger willfährig sei, als Eduard, Dich in theologica einzuweihen: denn ich habe es schwarz auf weiß, wie Du meine geringen Dienste gegen Dich in dieser Beziehung anerkennst. Aber was den vorliegenden Fall betrifft, so gehe ich grundsätzlich nicht auf Speculationen über das Jenseits ein; und will es ferner nicht auf mein Gewissen nehmen, Dich mit allerlei Specialforschungen zu behelligen, die Dich gar nichts angehen können und dürfen. . . . . . Ich glaube vorsichtiger gegen Dich zu handeln, wenn ich mich hüte, Dich mit so etwas zu langweilen oder möglicherweise zu verletzen. Laß Dich nur um Gotteswillen zum Interesse an gelehrten Sachen oder Speculationen als solchen nicht verleiten und glaube mir, daß die Gedanken, die nicht Eure Gefühlswelt befruchten, den Frauen gleichgültig oder schädlich sind. Ich weiß, was ich Dir in der Hinsicht Nützliches oder Interessantes bieten kann, und wenn ich es nicht gerade heute oder morgen thue, so bedenke, daß es nüchterner ist, Dir so etwas zu schreiben, als seiner Zeit es mit Dir zu bereden." Damit wolle er, fügt er hinzu, nur seine bescheidene Meinung äußern, die sie gütig aufnehmen möge. „Laß Dichs nicht irren," erwiderte sie, „daß ich Dich mit Deiner Sprödigkeit ein wenig aufgezogen habe, und denke Dir die Steitzschen Auseinandersetzungen nicht gar so eingehend oder gar gefährlich für mich. Ich kann Dich auch versichern, daß es nicht ein gemachtes Interesse an gelehrten Sachen oder Speculationen als solchen ist, was mich verleitet, Euch gern zuzuhören, sondern es ist der Kern Eurer Wissenschaft, die heilige Schrift selbst, und was sie uns bietet, was mich immer gern aufmerken läßt. Auf diese Weise habe ich mir schon manch Körnlein zu-

sammengetragen, was ich nicht wieder hergeben möchte, und das Suchen nach mehr kannst Du mir nicht verdenken."

So genaue Berichte, wie über das halbe Jahr seiner Brautzeit, sind sonst über keinen Abschnitt aus Ritschls Leben vorhanden. Indessen gewähren die an die Verlobte gerichteten Briefe über wichtigere äußere Erlebnisse doch nicht gerade eine ergiebige Ausbeute. Ritschl lebte, wie das ja damals ganz erklärlich war, recht still und zurückgezogen. Manchmal besuchte er Gesellschaften und kam auch sonst mit seinen Freunden zusammen. Überwiegend aber beschäftigten ihn die Angelegenheiten seines Berufs und der briefliche Verkehr mit seiner Braut. Im Anfang des Semesters berichtet er von dem guten Besuch seiner Vorlesungen. „Wenn ich mich der Zeiten erinnere, wo ich es vielleicht nur bis zu 3 Zuhörern brachte und vom Anmeldungsfieber geplagt war, bis so viele zusammen waren, oder, wie es mir einmal gegangen ist, wenn gar keine kamen, so bin ich recht sehr von dankbarer Freude erfüllt, daß ich mit Mühe meinen Weg zur Theilnahme der Studenten an mir gefunden habe. Ich will auch nicht hochmüthig dadurch werden, sondern mir um so mehr Mühe geben, als sie die Erwartung hegen, von mir etwas zu lernen. Ich habe denn heute in der zweiten Stunde eine schöne »Pauke« für die Füchse gehalten über theologisches Studium im Allgemeinen, daß es nicht zur Dressur zum Predigtamte, sondern zur Bildung des Charakters gereichen solle, nicht ohne hinzuwinken auf die charakterlosen . . . ., welche uns jene Aufgabe der Dressur zumuthen. Meine Herrn Collegen lassen es sich nicht angelegen sein, die armen Jungen, die vielleicht nicht immer mit heißer Begier etwas ordentliches zu lernen kommen, moralisch etwas zu orientiren und anzuregen, da nehme ich mir das Geschäft halt eben heraus, und wer dabei seine Hiebe kriegt, das wissen meine alten Getreuen schon vorher. Ich habe in den beiden letzten Semestern jeden Donnerstag Abend eine kleine Anzahl Studenten zu mir kommen lassen, mit denen ich erst etwas streng wissenschaftliches durchgenommen habe; nachher bei einem Glase Wein und einer Cigarre fanden sich dann freie Unterhaltungen verschiedener Art. Sechs davon haben sich jetzt wieder eingefunden und haben ihre Bereitwilligkeit gezeigt wieder zu kommen, und heut über acht Tage werde ich sie wieder versammeln, um sie etwas in Vertheidigung gegen katholische Angriffe auf den evangelischen Glauben zu üben. Ich halte es nicht nur für erlaubt, sondern für pflichtmäßig, in dieser Weise mit so vielen oder wenigen zu verkehren, als mir mein Raum und meine Zeit gestatten." Ein andermal erzählt er, daß es ihm im Kreise dieser Treuen viel wohler gewesen sei, als in einer Gesellschaft, in der er am Abend

vorher mit vielen gleichgültigen Leuten hatte zusammen sein müssen. Zu seiner Freude betheiligten sich die jungen Leute eifrig an einer Unterhaltung über das Abendmahl, nachher trug ihm einer von ihnen ex officio den Wunsch der Studentenschaft vor, daß er sich lithographiren lassen möchte. Er schlug es aber ab, bis er Ordinarius sein würde, was noch lange dauern könne. „Das Gesuch war mir aber ein erwünschtes Zeichen von Anhänglichkeit.“ Weniger zufrieden war er mit den Theilnehmern an dem Seminar, in dessen neutestamentlicher Klasse er das Marcusevangelium interpretiren ließ. Da habe er einmal ordentlich gescholten, schreibt er, weil weder die nöthigen Kenntnisse noch die nöthige Sorgfalt in der Praeparation von den Studenten geleistet werde. „Obs helfen wird, wer weiß! Heftig bin ich aber nicht geworden.“ Auch bei anderen Gelegenheiten griff er kräftig ein. Ein Student hospitirte bei ihm in der Moral, „der neben maßloser Dummheit den vollen Hochmuth eines Erweckten hat, und der, wie mir einmal ein anderer erzählt hat, sehr richtig urtheilt, daß ich noch nicht zum Durchbruch gekommen sei, was aber natürlich seinerseits nur geringschätzig geurtheilt war. Ich hatte nun gerade gestern diese separatistische Beurtheilung von Bekehrung und Wiedergeburt unter dem Messer und habe mich bemüht, recht tief und empfindlich einzuschneiden. Da er sich für bekehrt hält, so werde ich ihn zwar nicht bekehrt haben, ich werde ihm aber gezeigt haben, daß ich solchen Maßstab überhaupt nicht gelten lasse.“

Auch vor anderen Hörern sprach Ritschl zweimal wieder. Seinen Collegen, mit denen er am Sonnabend im „Schwan“ zusammenkam, hielt er einen Vortrag über Zinzendorf und seinen Einfluß auf die evangelische Kirche. „Es kam manches Dir bekannte vor, und ich habe wenigstens aufmerksame Zuhörer gefunden, wenn auch hie und da einer im Stillen widersprochen haben mag.“ Die andere Gelegenheit zu reden bot sich ihm wieder in Brühl. „Auf Veranlassung des gestrigen Marientages,“ erzählt er am 9. December, „den wir mit den Katholiken durch Unthätigkeit feiern, war Pastoralconferenz in Brühl, und außer meinem Collegen Diestel und mir waren daselbst 11 Geistliche und ein Candidat versammelt, denen ich einen Paragraphen aus meiner Moral über die Bedingungen der Heilsgewißheit vorgetragen habe. Die Herren pflegen es meinen Vorträgen gegenüber mit Dank anzuerkennen, daß theologische Untersuchung auch ihren praktischen Zwecken förderlich ist, und deshalb bin ich zu solchen Zusammenkünften gern bereit, obgleich es einige Überwindung kostet, die praktische Brühe, welche sie nachher über die theologische Darstellung, mitunter auch sehr nebenher gießen, anzuhören und zu beantworten. Gestern hatte ich nun ein Thema getroffen, welches die Wogen des pastoralen

Raisonnements in hohe Bewegung brachte, die kein Ziel fand, und der ich mich dadurch entzog, daß ich meinen Platz in der Mitte der Gesellschaft verließ und mich an einem Ende in Privatdebatte mit einem mir noch fremden, aber recht gescheuten jungen Prediger begab. Die sogenannten kirchlichen Theologen haben das Ihrige dazu gethan, um die Theologie bei den Pastoren verächtlich zu machen, weil sie auf die unmethodische Behandlungsweise der praktischen Geistlichen sich eingelassen haben, und im Ganzen hat unser einer einen schlimmen Stand gegen die Herren Brüder, aber in dem näheren Kreise, der Deinen Albrecht kennt, ist es demselben doch gelungen, nicht etwa sich, sondern die Theologie als Leiterin in allen praktischen Fragen in Respect zu setzen. Meinen Vortrag hielt ich in unmittelbarer Folge des recht vorzüglichen Mittagsessens, und deshalb wurde hin und her gegähnt, ich habe aber doch aufmerksame Zuhörer gehabt, und in einigen derselben wird die Anregung wohl etwas nachwirken."

Ein Ereignis, welches Ritschl sehr nahe ging, war der Tod von Bleek, der am 27. Februar 1859 eintrat. „Während ich," erzählte er seiner Braut, „gestern Morgen an Dich schrieb, ist mein alter Lehrer, treuer College und väterlich gesinnter Freund Bleek unerwartet abgerufen worden, und der Gedanke an diesen Verlust beschäftigt mich, wie uns alle, die wir ihm nahe gestanden haben, sehr. Du wirst Dir von Steitz, dessen Lehrer er ja auch war, die etwas wunderliche äußere Erscheinung desselben schildern lassen können. Aber so seltsam der erste Eindruck des Mannes zu sein pflegte, so hat er alle, denen er nahe stand, oder die ihm nahe kamen, durch die Güte und Treue, durch die Milde und Freundlichkeit gefesselt, deren tieferer Grund eine Demuth und Bescheidenheit war, wie sie selten gefunden wird. Seine Theologie bewegte sich vorherrschend in der biblischen Literaturgeschichte und war bei der gewissenhaftesten Genauigkeit etwas nüchtern und beschränkt, aber er besaß eine Freisinnigkeit und Duldung ihm sehr heterogener Geister, die mit jener Schranke seiner wissenschaftlichen Art wunderbar und erfreulich contrastirte. Seine Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit habe ich durch lange Jahre hindurch erprobt, und sein Tod ist mir um so schmerzlicher, als dies nicht gerade die vorherrschenden Charakterzüge seiner Collegen sind. Im 66sten Lebensjahre stehend und seit etwa zwei Jahren immer mehr verfallend, hatte er uns schon seit geraumer Zeit den Gedanken eingeflößt, daß wir ihn bald verlieren würden. Da hat ihn am 25. Januar, nachdem er einige Tage vorher ein gewaltiges Nasenbluten gehabt hatte, ein Schwindel überfallen, der freilich kein eigentlicher Schlaganfall war, aber einem solchen sehr nahe kam. Seitdem hatte er freilich seine Vorlesungen wieder begonnen,

aber es war eine große Schwäche in den Beinen, Engbrüstigkeit und Erschöpfung übrig geblieben, dazu war sein Gesichtsausdruck so starr und stumpf geworden, daß die Besorgnisse über seine Gesundheit wach blieben. Aber so bald hatten wir es nicht erwartet, daß der Schlagfluß eintreten würde. Noch am vergangenen Mittwoch hatte ich ihn besucht und ein Stündchen mit ihm und seiner Frau verplaudert: er war geistig vollkommen lebhaft und theilnehmend, aber am Samstag Abend um 11 Uhr, als er sich eben zu Bett gelegt hatte, trat der Schlag ein, der ihm die Besinnung raubte und nur noch ein kümmerliches Restchen Leben bis zum andern Morgen übrig ließ. Mit seiner Frau, einer höchst respectablen Frau, hat er die musterhafteste zärtliche Ehe geführt, die durch 9 Kinder gesegnet war, und an mehreren derselben haben sie wegen Kränklichkeit derselben Sorge genug getragen. Ich habe zu der Familie kein Umgangsverhältnis gehabt, aber in den letzten Wochen, wo seine Frau ihn fast nie verließ, habe ich Gelegenheit gehabt, deren Heiterkeit zu bewundern, mit der sie seine Niedergeschlagenheit zu heben suchte, obgleich sie gewiß deutlicher als alle anderen die wirkliche Lage der Sache erkannt und in ihrem Herzen Sorge genug getragen haben wird. Ich habe Dir, meine geliebte Ida, so ausführlich hiervon geschrieben, wie ich Dir etwa mündlich über diesen Verlust gesprochen haben würde, der mir sehr nahe geht; und um meinetwillen wirst Du ja den Mann nicht als Dir fremd betrachten, der Dich mit aller Herzlichkeit und Zuthunlichkeit empfangen haben würde, wenn ich Dich noch zu ihm hätte führen können."

Ritschl sah es als eine göttliche Fügung an, daß ihm das „reiche Geheimnis des menschlichen Willens jetzt aufgegangen" sei, wo er es in seiner Vorlesung über die Moral dollmetschen sollte. „Glaube aber nicht," schreibt er der Braut, „daß ich uns aufs Katheder bringen werde, aber die Begeisterung, die ich Dir verdanke, werde ich dahin tragen." Diese Auffassung und Stimmung bedingte den mächtigen Eindruck, welchen seine erste Vorlesung über die Ethik auf seine Zuhörer machte, wie dies ein ihm übrigens nichts weniger als nahestehender Theologe[1]) bezeugt, der damals die Moral bei ihm gehört hat. Mit jenem Einfluß vereinigte sich die ursprüngliche Frische, welche der ersten Gestaltung eines derartigen Stoffes eigen ist. „Sie dürfen mir glauben," schreibt er einem Freunde[2]),

1) Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte III, 1, S. 441. 449.
2) An Mangold 19. 11. 58.

„daß der Entwurf eines solchen Systems, dessen Stoff man noch nicht einmal übersieht, eine ungeheure geistige Spannung hervorbringt, ich empfinde aber, daß dieselbe jetzt weniger gewaltsam und leidenschaftlich aufregend bei mir ist, als da ich die Dogmatik ausarbeitete, denn die durch diese gewonnene Gesammtanschauung und der dazu gehörige Begriffsapparat bahnt mir doch bei der Moral sehr erheblich den Weg." Ritschl wählte damals diese Bezeichnung für seine Vorlesung, die er später immer unter dem Namen „theologische Ethik" anzukündigen und zu halten pflegte, indem er sie als theologia moralis neben die theologia dogmatica stellte. In Anlehnung an Schleiermacher[1]) und in Abweichung von Nitzsch und Rothe bestimmte er seine Auffassung der beiden Disciplinen durch folgende Formel: „Die Theologie im engsten Sinne oder die Dogmatik hat göttliches Thun zum Gegenstande, die Moral das menschliche Thun, welches auf jenes göttliche Thun begründet ist." Damit ergiebt sich ihm zugleich die Abhängigkeit der theologischen Ethik von der Dogmatik. Da aber andererseits die Theologie eine Wissenschaft nur ist „durch die Anwendung philosophischer Begriffe auf das religiöse Verhältnis und auf die dasselbe ausdrückenden Vorstellungen", so ist auch die theologische Moral von der philosophischen abhängig. Durch diese Behauptung wird ihre Christlichkeit nicht beeinträchtigt. Sofern nämlich die Philosophie „ihren Grund und ihr Maß an der Culturstufe hat, der sie angehört, so ist sie auch christlich geworden. Nicht nur, daß sie einzelne Lebensordnungen, die durch das Christenthum erst ethisch begründet sind, z. B. die Monogamie, als dem menschlichen Wesen gemäß begreift, nicht nur, daß sie die Religion und Kirche in specifisch christlicher Gestalt anerkennen kann und muß, sondern daß sie das sittliche Wesen im persönlichen Willen anerkennt, ist nur Frucht der christlichen Bildung." Aber da, „der wiedergeborene und geheiligte Gläubige, dessen sittliches Werden die theologische Moral darzustellen hat, nicht nur im theologischen Sinne übernatürlich bestimmt" ist, sondern auch im philosophischen Sinne als „des höchsten sittlichen Endzwecks bewußter Charakter", so bleiben „unter dem theologischen Niveau alle die moralischen Theorien, welche irgend eine Seite des menschlichen Naturells, also einen menschlichen Trieb, zum Princip der Moral machen." Erst Kant hat freilich „den Grund zu einer philosophischen Moral gelegt, welche dem Christenthum adäquat ist." Seine „Entdeckung

1) Die christliche Sitte, S. 23: „Die Formel der dogmatischen Aufgabe ist die Frage, Was muß sein, weil ..... der religiöse Gemüthszustand ist? Die Formel unserer ethischen Aufgabe ist die Frage, Was muß werden, ... weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?"

auf dem Gebiet des Geistes ist der an ihn angeknüpften Entwicklung der deutschen Philosophie nicht verloren gegangen", wenn auch die einflußreichsten Systeme hinter ihr zurückgeblieben sind. Denn Hegel hat, indem er die Organisirung des Guten in der objectiven Gestalt der Staatsgemeinschaft hervorhob, das Wesen des individuellen Willens bei Seite geschoben. Und Schleiermacher hat durch die absichtliche Gleichgültigkeit gegen den Begriff des Willens seine umfassende Organisirung des ethischen Systems in die Luft gestellt. „Aber gerade in Gegenwirkung gegen beide ist die Philosophie, soweit sie überhaupt in Bewegung ist, darauf bedacht, den Begriff des Willens unter dem transscendentalen Gesichtspunkt, aber zugleich im richtigen Verhältnis des Ethos zum Naturell zu entwickeln (Chalybäus[1]), Fichte jun.). Mit diesen Versuchen kann die theologische Ethik um so mehr in Beziehung treten, als von jener Seite die sittliche Nothwendigkeit der Religion, in specie der christlichen, anerkannt, und die religiöse Gemeinschaft als eine Art der sittlichen construirt wird." Die Übereinstimmung und der Unterschied beider Gebiete wird endlich zusammenfassend so bestimmt: „Die philosophische Ethik geht aus von dem Begriff des Willens überhaupt und gelangt auf dem Wege der Analyse desselben vielleicht zuletzt zur Würdigung des religiösen Grundes des sittlichen Wesens des Einzelnen und der Nothwendigkeit der religiösen Gemeinschaft zur Sicherung der sittlichen Aufgabe, aber die philosophische Ethik findet vorher im Willen den Grund des Rechtes und der anderen Formen sittlicher Gemeinschaft, die ihren sittlichen Werth an sich haben und hiernach gewürdigt werden wollen. Dagegen die theologische Moral setzt gleich mit dem Begriff des religiös begründeten Willens ein und hat die Aufgabe, das individuelle und gemeinsame sittliche Leben von hier aus zu bestimmen und zu beleuchten. Wie also der Begriff vom Willen nur aus der Philosophie aufgenommen werden kann, so sind namentlich die Momente des Rechts und der humanen und staatlichen Gemeinschaft von daher vorauszusetzen, wenn es sich darum handelt, wie sich die Kirche und wie sich der einzelne Christ zu ihnen verhalten muß. Die theologische Ethik recapitulirt also den gesammten ethischen Stoff von dem Gesichtspunkt aus, den die philosophische Ethik vielleicht an ihrem Schlusse erreicht. Der wissenschaftliche Zweck aber, der mit dem praktischen Zwecke der Instruction zur Kirchenleitung verknüpft werden muß, und der seinen Maßstab an gewissen kirchlichen Dogmen finden wird, wird dadurch nicht verunreinigt, wenn die Überzeugung richtig ist, daß Philosophie und christliche Religion zwar Gegen-

1) Später hat Ritschl hinter diesem auch einmal Schopenhauer genannt, auf welchen allerdings der folgende Satz nicht mehr zutrifft.

säze, aber nicht nothwendig im Widerspruch sind, eine Überzeugung, die aber immer ihre praktische Probe an dem Erfolge der theologischen Arbeit sucht."

„Der theologische Charakter der Moral ist aber nicht blos dadurch gewährleistet, daß sie den Verlauf des sittlichen Lebens des Wiedergeborenen und das Verhältnis der Kirche zu den übrigen Lebenssphären darstellt und begreift, sondern sie muß auch die theologisch ethischen Begriffe auf die mit dem Christenthum positiv verbundenen sittlichen Ideen begründen, also Schriftbeweis führen." Dies kann nicht in atomistischer Weise durch Cumulirung von Citaten geschehen, sondern die sittlichen Hauptideen des Neuen Testaments selbst müssen „durch kritische Combination oder combinatorische Kritik flüssig gemacht werden: Liebe, Freiheit im Geiste, Reich Gottes, sittlicher Beruf, Gesetz. Auf diese sittlichen Ideen kommt es nun aber viel mehr an, als auf die Congruenz der ethischen Sätze mit den sittlichen Vorschriften im Neuen Testament." Denn „die sittliche Aufgabe des Christenthums in der Welt ist jetzt eine andere, als im Anfange, als wie die Apostel sie darstellten. Damals stand die christliche Gemeinde dem feindseligen heidnischen und jüdischen Gemeinwesen gegenüber, und daraus ergaben sich nicht nur Formen der kirchlichen Gemeinschaft, sondern auch sittliche Einzelvorschriften, welche nicht mehr bindend sein können, wo das abendländische Christenthum allgemeines Culturprincip geworden ist." Auch haben die neutestamentlichen Schriftsteller gar nicht einmal alle ethischen Verhältnisse mit ihrem Blick umspannt. So wird in manchen Fällen der eine oder der andere Ausspruch im Neuen Testament vielmehr ein „Fingerzeig sein, daß ein Problem da sei, als ein Princip der Lösung bieten, z. B. die Äußerungen des Paulus über das Erlaubte."

In der Eintheilung kann Ritschl weder Schleiermacher noch Rothe folgen. Denn wenn jener die christliche Sitte als wirksames und darstellendes Handeln beschreibt und damit auf die Unterscheidung der philosophischen Güterlehre zwischen der organisirenden und der symbolisirenden Thätigkeit der Vernunft zurückgreift, so wird in der Formel, daß Vernunft und Natur in Einheit zu setzen seien, die Kunstthätigkeit und das sittliche Handeln indifferent zusammengefaßt, und dieses nicht erschöpft, da erst die Arbeit an der Aufgabe die vielen Vernunftträger in geistiger Gemeinschaft zu vereinigen das Handeln als völlig organisirend bewähren würde. Und wenn Rothe auf die Eintheilung der Schleiermacherschen philosophischen Sittenlehre, als Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, auch die theologische Ethik begründen will, so „entspricht es" Ritschls „dialektischen Ansprüchen nicht", in jenen drei Titeln jedesmal das Ganze nur von anderen Seiten

her darzustellen. Denn der Begriff des Gutes umfaßt allerdings alle Beziehungen des sittlichen Handelns, und zwar nicht nur, wie Schleiermacher meint, „was Product, sondern auch was Mittel des Willens ist oder werden kann, Gesundheit, Vermögen, ja auch die das sittliche Thun begleitende Lust". Andererseits fällt die Tugend selbst, da auch sie als Product der sittlichen Bildung betrachtet werden kann, unter den Begriff des Gutes. Und die Pflicht ist endlich wieder von der Tugend abhängig, da das pflichtmäßig handelnde Subject als tugendhaft vorauszusetzen ist. Der Pflichtbegriff ist jedenfalls durch die Rücksicht auf die sittliche Gemeinschaft mitbestimmt, während die Tugend oder subjective Moralität, wie Ritschl später hinzufügte, auch abgesehen von dem auf jene gerichteten Handeln concret gedacht werden kann, also relativ selbständig ist. Die Tugend ist ferner direct religiös begründet, die Pflicht nicht. Als concrete Synthesis der individuellen und universellen Sittlichkeit bietet sich aber der Gedanke des sittlichen Berufes dar, ein Mittelbegriff, dem also Tugend und Pflicht unterzuordnen sind. So muß den zwei speciellen Theilen der Ethik, deren Inhalt diese beiden Gebiete sind, ein allgemeiner Theil vorangehen, welcher den Gegensatz, aber auch die untrennbare Zusammengehörigkeit des einzelnen sittlichen Subjects und der Gemeinschaft darstellt, und zwar so, daß alle nur möglichen Wechselverhältnisse behandelt werden, die in der Dialektik des Willensbegriffes vorkommen. „Das sittliche Subject tritt ebenso als Grund, Mittel und Zweck der sittlichen Gemeinschaft auf, als diese Grund, Mittel und Zweck für das einzelne Subject wird, und zwar in allen nur möglichen Phasen ihrer Erscheinung. Nun bringt es aber der theologische Charakter der Darstellung mit sich, daß die Grundbestimmungen über das religiös wiedergeborene Subject als sittliches Subject wesentlich positiv dogmatisch gehalten sein werden. Dadurch schon kommt es, daß keine Wiederholungen zwischen dem zweiten, dritten und ersten Theil eintreten, aber weiterhin ist zu beachten, daß alle dogmatischen Aufstellungen vielmehr Probleme stellen als lösen." Auf Grund dieser Erörterungen handelt der erste Theil über „das religiöse Subject als sittliches und die sittliche Gemeinschaft unter dem religiösen Gesichtspunkt", der zweite über den „Prozeß des besonderen religiös-sittlichen Willens", der dritte über „die Regeln des sittlichen Handelns in der Gemeinschaft".

Was die Dogmatik an verschiedenen Stellen über die Heiligung oder Wiedergeburt lehrt, hat die theologische Moral zu ihrem Zwecke aufzunehmen und zusammenzufassen. Jene „stellt den Glaubenden, das religiöse Subject dar, sofern er von Gott und Christus durch den heiligen Geist seine specifische Bestimmtheit empfangen hat, aber nur auf Grund dessen kann die theologische Moral die sittliche Activität des Gläubigen begreifen".

Indem „der Begriff der Wiedergeburt die specifische Qualität des Gläubigen nur in formeller Vergleichung mit dem alten Menschen bezeichnet", hat der Christ seine „directe positive Qualität" darin, daß er durch die Vermittlung Christi im heiligen Geiste lebt. Hiermit ist nicht die sittliche Activität gemeint, sondern der Begriff des Lebens wird in dem passiven Sinne verstanden als „hervorgebracht werden durch seinen Zweck". Welchen Inhalt dieser allgemeine absolute göttliche Selbstzweck in das Leben des Menschen einführt, ist aus dem positiven Inhalt der göttlichen Offenbarung in Christo zu folgern. Jedenfalls bezieht sich, wenn Gott in dem neuen Bunde seinen wesentlichen Willen offenbart und an dem Menschengeschlecht allgemein wirksam macht, auch das Leben im göttlichen Geiste speciell auf das eigentliche Willensgebiet des Menschen. Der neutestamentliche Begriff der Heiligkeit, welche nicht mehr als Übung einer gesetzlichen Selbstthätigkeit gefordert, sondern „durch den heiligen und heiligenden Geist Gottes aus dem Princip des Verhältnisses zwischen Gott dem Vater und dem Sohne heraus an den Gläubigen vollzogen ist, bedeutet, daß die geheiligten Christen Gott nahe und befähigt sind, ihm ohne weitere Vermittlung, als durch Christus, zum Dienst und zur Bitte nahe zu treten. Diese mit der sittlichen Activität nicht identische Heiligkeit der Gläubigen ist „nur auf die transscendentale Seite des menschlichen Geistes und Willens bezogen und ist in keinem Erscheinungsmomente rein als solche aufzuzeigen". Sie ist, wie Ritschl es später formulirt hat, „ebenso im wissenschaftlichen wie im religiösen Sinne Object des Glaubens". Den Schlüssel zum Verständnis der Stellung, welche die Heiligkeit im menschlichen Wesen hat, bietet der Begriff des Willens.

Der Begriff der Wahlfreiheit, der sich, wie die nur mechanische Dialektik der katholischen Rechtfertigungslehre und die in deren praktischen Folgerungen liegenden Widersprüche zeigen, mit dem Charakter der Justification ausschließt, ist wissenschaftlich unzureichend, den Begriff des Willens zu bestimmen. In dem einzelnen Willensact ist immer eine Nöthigung durch das Motiv enthalten. Im Falle des Conflicts folgt die Entscheidung dem stärkeren Motiv. Insofern ist jede Handlung nothwendig. Eine Wahl tritt im Bereich des Willens nur auf, wenn für den Menschen außer der Befriedigung der einzelnen Triebe der Gedanke eines allgemeineren Zweckes Motiv wird. Wo dieser, so spricht Ritschl in einer späteren Fassung seine Meinung deutlicher aus, als das erste Mal, „seinem Inhalt nach mit einem Triebe zusammenfällt, ist der Mensch materiell unfrei, weil seine allgemeine Bestimmung höher geht. Materiell frei ist er nur, wenn der Gedanke seines persönlichen Endzwecks mit dem Guten überhaupt erfüllt, und dieses Motiv stärker ist, als aller Lustreiz.

Jenachdem der Mensch Charakter, egoistischer oder guter ist, kommt er um so weniger zu einem Wählen oder Schwanken zwischen den Motiven."

Die Freiheit des Willens, deren sich der Mensch im Unterschiede von der Natur praktisch gewiß wird, ist nicht empirisch zu finden, indem man den zeitlichen Zusammenhang seiner Erscheinungen am Causalbegriff mißt. Denn sie ist vielmehr „der transscendentale, intelligible Grund aller im Causalzusammenhang stehenden Erscheinungen des Willens, welcher als solcher auch nicht in einem Zeitmoment erscheint, weil er überhaupt nur durch Vermittlung eines einzelnen Triebes oder Zweckes in die Erscheinung tritt." Daher kann man sich seines freien Willens nicht durch Reflexion auf seine Ursachen, sondern nur als etwas apriorischen durch Intuition, durch Glauben bemächtigen. Der Begriff der Willensfreiheit ist aber nur formal und allgemein zu fassen, da der Inhalt jedes Ich verschieden ist. Das Ich, dessen Begriff nur durch Abstraction von dem wechselnden Inhalt und von den mangelhaften Entwicklungsstufen gefunden werden kann, ist „bewußter Selbstzweck, d. h. Ursache seiner selbst nach dem Gedanken seiner selbst". In seinem intelligibeln Grunde findet sich nun neben seiner Bestimmung etwas einzelnes und eigenthümliches zu sein die andere Beziehung auf die Gemeinschaft. „Die Wechselwirkung beider Bestimmtheiten schließt aber ferner a priori die Beziehung auf den schon in der Naturordnung sich offenbarenden göttlichen Willen in sich. Aus jenem Momente folgt, daß die Selbsthervorbringung des Ich nach dem Gedanken seines Zweckes nie blos aus dem Einzelzweck hervorgeht, sondern stets irgendwie aus der Identität des Einzelzwecks mit einem gemeinschaftlichen. Dem andern Momente entspricht es, daß auf dem Boden der christlichen Offenbarung der gemeinschaftliche Zweck als der absolute göttliche und menschheitliche gewußt wird. Das christliche Subject also hat seinen Selbstzweck nur in der Identität mit dem in Christus offenbar gewordenen Selbstzweck Gottes, der die Vollziehung der über die nationalen und geschlechtlichen Schranken übergreifenden Gemeinschaft der gottebenbildlichen Menschheit in sich schließt. Der intelligible, apriorische Grund des menschlichen Willens im christlichen Subject ist also die Identität des einzelnen Selbstzweckes mit dem absolut göttlichen Selbstzweck, das Gewissen." Dieses ist bei den verschiedenen Menschen nicht übereinstimmend, da sein sittlicher Inhalt je nach der Religions- und Culturstufe wechselt. Gemeinsam ist aber bei allen die Form der Nothwendigkeit, der Zwang um irgend ein Gesetz und um irgend ein Urtheil über eine geschehene oder beabsichtigte Handlung zu wissen. Als christliches schließt das Gewissen die Aneignung des absolut göttlichen Zweckes durch den heiligen Geist in sich, und das ist dasselbe, wie Heiligkeit und Leben im heiligen Geiste.

Die Übereinstimmung der göttlichen Heiligung und der menschlichen Freiheit bewährt sich an dem Prozeß der Bekehrung. Dieser ist dasselbe wie die Heiligung, nur von Seiten des Menschen aus angesehen. „Bekehrung durch Gott ist nur möglich, wenn der in das Zweckbewußtsein des Sünders eingetretene göttliche Wille böses Gewissen über den Widerspruch seines Willens mit diesem Zweck erweckt. Wo dies noch nicht der Fall oder nicht mehr der Fall ist, kann auch Gott den Menschen nicht bekehren. Im bösen Gewissen hat aber der Sünder die Gewißheit, daß der göttliche Wille eigentlich sein Selbstzweck ist, und die Gewißheit, daß er seinen Selbstzweck vielmehr im Widerspruch gegen Gott verfolgt. Das böse Gewissen wird in ein gutes verwandelt, der Mensch wird bekehrt, wiedergeboren, geheiligt, wenn der als Zweck aufgefaßte Inhalt seines Gewissens in den Grund des Willens aufgenommen wird. Sofern dies als göttliche That aufgefaßt wird, ist das Gewissen Organ Gottes, da es aber nicht blos dies, sondern der intelligible Grund der menschlichen Freiheit ist, so ist die Bekehrung That des Menschen. Jenes die religiöse, dieses die sittliche Betrachtung desselben Vorgangs, welche sich nicht widersprechen. Denn wenn die religiöse Betrachtung und das kirchliche Dogma es ausschließen, daß der Sünder etwas bei der Bekehrung mitthut, so ist das logische Subject des Sichbekehrens nicht der Sünder, sondern der Mensch, wie er durch das Gewissen als intelligibel charakterisirt ist, welches formal dasselbe ist, sei es bös oder gut."

Die folgenden Ausführungen über die Nothwendigkeit der guten Werke und des Gesetzes für den Gläubigen bewegen sich in steter Auseinandersetzung mit der lutherischen und der reformirten Lehre. Ritschl stellt die Aufgabe, die innere Nothwendigkeit der guten Werke, welche Zeugnisse und Früchte des Lebens in dem heiligen Geiste sein sollen, und den positiven Willen Gottes, der sie andererseits gebietet, auf ein Princip zu reduciren, indem er fragt: „Wie kommt es denn, daß jene subjective Nothwendigkeit der guten Werke aus der Freiheit des Geheiligten mit der göttlichen Forderung der guten Werke zusammentrifft?" Den Weg zur Lösung dieses Problems bahnt die Kritik der lutherischen Lehre von dem tertius usus legis. Indem die lutherische Lehrbildung den Gläubigen „nur unter dem dogmatischen, nicht unter dem ethischen Gesichtspunkt auffaßt, immer nur so, wie er bestimmt ist durch den Geist und durch die Sünde, nicht aber wie er als Subject seiner werdenden Selbstbestimmung erscheinen muß", stellt sie Gesetz und Freiheit an sich in Widerspruch. Dem Gesetz an sich und nicht blos im Verhältnis zur Sünde wird die verdammende Wirkung beigelegt, und die Freiheit nur als Naturkraft aufgefaßt. Aber, „wenn die Freiheit des durch den hei-

ligen Geist geheiligten Menschen darin besteht, daß er den absoluten Zweck Gottes als seinen Selbstzweck vollzieht, so muß er denselben in objectiver Form als Gesetz seiner momentanen Willensrichtung bewußt entgegensetzen können, ehe er ihn in den Grund seines Willens aufnehmen und daraus im einzelnen Falle handeln kann." Da nun der heilige Geist keine Naturkraft, sondern die Macht des göttlichen Selbstzwecks im Gewissen ist, welche stets der Vermittlung des menschlichen Selbstbewußtseins bedarf, so vollzieht sich auf diesem Grunde im Geheiligten das „sittliche Werk durch das Gesetz nicht in der äußerlichen mechanischen Objectivität, sondern in der objectiv-subjectiven Form der Pflicht." Insofern sind die guten Werke, die nur erst im Verhältnis zum Subject betrachtet werden, „Folgen der im Glauben principiell gesetzten vollen Freiheit und haben ihr Maß an dem der Freiheit correlaten Gesetze."

Dieses ist von Christus in dem bekannten Gebot der Gottesliebe und der Nächstenliebe gegeben. In Beziehung auf den Nächsten ist aber nicht die Selbstliebe im egoistischen Sinne als Maßstab gemeint, sondern der Gedanke, daß man sich selbst zum Zweck setzt, indem man sich liebt. Also soll man auch den Nächsten so lieben, daß man dessen Zweck in seinen eigenen aufnimmt. Das ist aber kein Verlust des eigenen Zweckverhaltens. „Den jeweiligen Zweck meines Willens kann ich den andern aufopfern, aber die Form des Willens muß jedenfalls erhalten bleiben, das Selbst greift in formaler Beziehung über den in meinen Willen aufgenommenen Zweck des andern über. Die Forderung sein Leben um Christi willen aufzuopfern (Mc. 8, 35; Joh. 12, 25) ist von der Verheißung begleitet, daß es auf diesem Wege erhalten werde. Die entgegengesetzte mystische Theorie schließt eine Verkennung der Bedingungen des persönlichen Willens in sich, auch in dem Fénélonschen Satze, daß die Liebe zu Gott von der Seligkeit absehe, welche Gott gewähre. Auch die Selbstaufopferung Christi schließt die Aussicht auf die Verklärung als letzten Zweck nothwendig in sich (Joh. 10, 17; 17, 4. 5). Das Gesetz der Liebe, welches der Offenbarung Gottes in Christo als Liebe entspricht, und welches weiterhin dem Begriff des Reiches Gottes correlat ist, erklärt die in dem Dogma anerkannte objective wie subjective Nothwendigkeit der guten Werke für die Gläubigen. Daß Gott sie überhaupt gebietet, und daß er sie als den Weg zur Seligkeit ordnet, ist auf die Bestimmung gegründet, in der Liebe die Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten zu vollziehen. Dies Gesetz ist aber nicht im Widerspruch zu dem Geheiligten, wie es sich zum Sünder verhalten würde, sondern nur im logischen Gegensatz als allgemeine Norm zu dem einzelnen Willen. Der geheiligte Wille, dem im Gewissen der absolute Selbstzweck Gottes als

die Macht seines eigenen Selbstzwecks zu Grunde liegt, hat nun aber darin die Liebe schon als subjectiven Grund seines Handelns, welche ihm das Gesetz Christi gebietet. Der Glaube als allgemeinste Action des Geheiligten ist nach innerer Nothwendigkeit durch die Liebe wirksam (Gal. 5, 6). Und dies ist der geordnete Weg zur Seligkeit. Denn die Seligkeit ist nur im Reiche Gottes, die Ausübung der Liebe ist die Vollziehung der persönlichen Theilnahme am Reiche Gottes, also ist sie die unumgängliche Bedingung zur Seligkeit." Neben der Nächstenliebe will Ritschl mit dem ersten Johannesbriefe der Gottesliebe, welche in den Gesinnungen des Gehorsams, der Ehrfurcht und der Demuth vor dem eigenen Bewußtsein erscheint, keinen besonderen Bereich abgegrenzt wissen, sondern sie ihre concrete Wirksamkeit in der Nächstenliebe finden lassen. Denn in den johanneischen Ausführungen ist es „der verschwiegene Mittelgedanke, daß Gott als der Unsichtbare nicht unmittelbarer Gegenstand von sittlichen Handlungen sein kann. Demnach kann auch Christus als der unsichtbar gewordene Herr nicht unmittelbarer Gegenstand der Liebesäußerung sein".

Die Unvollkommenheit der Werke auch des Wiedergeborenen ist der Grund für sein ethisches Bedürfnis nach der Gerechtsprechung. „Weil Gott in der Vollziehung des Gehorsams Christi die Sünder insgesammt gerecht gesprochen hat, welche durch den Glauben zu Christus gehören werden, der sie trotz ihrer bleibenden Mängel als sein Geschlecht vor Gott vertritt und durch seinen Gehorsam das göttliche Urtheil über ihre Gerechtigkeit vermittelt, so muß der Gläubige auch auf diese Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens mit seinem Bewußtsein und Vertrauen zurückgehen, wenn er eine Versuchung zur Selbstgerechtigkeit, und umgekehrt, wenn er wegen der Mängel seiner sittlichen Leistungen die Versuchung zum Zweifel an seiner Seligkeit erfährt." Nur durch diese Begründung der Heilsgewißheit kann für die Selbstbeurtheilung der Stand der Heiligung sichergestellt, und ein neuer Antrieb ihn durchzuführen gewonnen werden. Aber die Art, wie man sich denn auf Grund dieser theoretischen Erwägungen in der Praxis des Lebens seines Heiles versichern soll, ist gerade streitig. Das zeigt die Betrachtung der lutherischen, osiandrischen, reformirten, pietistischen und methodistischen Versuche diese Frage zu lösen. Die richtige Antwort darauf giebt aber erst die Erörterung der Gotteskindschaft in dem zweiten Theil der Ethik.

Zunächst bietet sich ferner die Aufgabe dar, den Begriff des Reiches Gottes mit der Gesetzgebung Christi auseinanderzusetzen. Im dogmatischen Sinne, als Gegenstand des Glaubens erscheint jenes als eine dem Gebiet der Hoffnung angehörende Vorstellung, welche die Sphäre der

Sittlichkeit weit hinter sich läßt. Insofern gilt es rein „als Product Gottes, für die Menschen wahrnehmbar in der Zukunft, gegenwärtig im Himmel befindlich. Aber da es dazu bestimmt ist, die Gläubigen aufzunehmen, so ist es ein Gut, ein Gegenstand des Strebens derselben, aber in der Art, daß es äußerlich dem sittlichen Thun hinzugefügt, oder der sittlich Würdige in den von demselben umschriebenen Raum eintreten wird." Doch geht in der Verkündigung Christi selbst der Gedanke von der Äquivalenz des Lohnes in den von der überschießenden Belohnung über. Der andere, noch schärfere Contrast, daß dasselbe an Werth mit nichts anderem zu vergleichende Gut doch als Product der menschlichen Thätigkeit bezeichnet wird (Kol. 4, 11; Gal. 6, 8; Phil. 2, 12; Röm. 14, 17; 1. Kor. 4, 20), löst sich dadurch, daß das Gottesreich nur von einer solchen Thätigkeit erreicht oder producirt werden kann, welche um Christi willen (Mc. 9, 41; 10, 29; Mt. 10, 37—39; 19, 21. 29; 5, 10. 11) im Glauben an ihn vollzogen wird. „Mit Christi Wirksamkeit aber ist das Reich Gottes schon in die Menschenwelt eingetreten, seine Beschränkung auf die Zukunft gilt blos der adäquaten Erscheinung; und demgemäß wird das Gottesreich nicht als Product, sondern als ein von Gott durch Christus begründeter, von den an Christus gläubigen zu vollziehender Proceß vorgestellt, der bis zu dem gemeinsamen göttlich-menschlichen Product währt, also in die Sphäre der menschlichen Freiheit fällt." Aber das Gottesreich erscheint in keiner rechtlichen Form von Gemeinschaft, da das Recht, welches scheidet, während die Liebe verbindet, nicht sittlicher Selbstzweck, sondern nur Mittel für diesen ist. Sondern es wird überall da, wo die seinem Princip entsprechende Gerechtigkeit als gemeinschaftliche Aufgabe vollzogen wird. Es ist als das höchste Gut „nicht die Gesammtheit aller Formen der sittlichen Gemeinschaft, sondern der Proceß, in welchem sie alle zu Mitteln der Liebe entwickelt werden. Die Wirklichkeit dieses Vorgangs ist empirisch nicht zu messen, sondern nur dem religiösen Glauben wahrnehmbar." Die Gerechtigkeit des Gottesreiches besteht aber darin, das Princip des neuen Lebens durchzuführen und nicht blos das alte auszurotten und zu bekämpfen. „Es ist ein ethisches Problem, wie sich die Reinigung und Heiligung im Leben des Gläubigen zu der Erfüllung der positiven Aufgaben des göttlichen Reichs verhalten wird; soviel aber ist klar, daß es im Widerspruch mit dem Neuen Testament ist, die verbreitende Sittlichkeit der reinigenden aufzuopfern."

Indem Ritschl dann weiter auf die positiven Aufgaben der christlichen Sittlichkeit eingeht, erklärt er, daß überall da, wo die Liebe das Recht zum Mittel herabsetzt, das Reich Gottes verwirklicht werde. Daher ist die Ehe diejenige Form sittlicher Gemeinschaft, welche ihrer Natur

nach die nächste Analogie zum Gottesreiche hat und deshalb auch am ersten mit dessen bewußtem Zweck durchdrungen werden kann. „Die richtige christliche Ehe ist eo ipso die Vollziehung des Gottesreichs im engsten Kreise, indem die vorausgesetzte Rechtsgleichheit der Ehegatten stets zur Einheit des sittlichen Zweckes aufgehoben wird." „Als Grund der Familie, nicht blos im physischen, sondern im ethischen Sinne, als Träger der Erziehung ist sie ferner Wurzel aller sittlichen Gemeinschaft und dadurch auch Organ zu der Fortpflanzung des Gottesreichs." Der Beruf der Eltern an den Kindern ist eine Schule gerade der christlichen Tugenden, der Demuth, Selbstbeherrschung, Weisheit, Treue und Barmherzigkeit. Die Erziehung selbst, durch welche die Kinder über den Umkreis der Familie hinausgeführt werden, „enthält die Keime des bürgerlichen Lebens in sich, sofern das Kind allmählich Besitz erhält, der von den Eltern und Geschwistern als Eigenthum respectirt wird, und woran sich die persönliche Selbständigkeit entwickelt, aber das Verhältnis der Eltern zu den Kindern, welches deren Ehrfurcht und Pietät weckt, setzt in sie auch den Keim des Gottesreichs" (s. o. S. 332). „Der particulare Boden, den die Ehe und die gegenseitige Liebe der Eltern und Kinder der Verwirklichung des Gottesreiches darbietet, wird ergänzt durch die Freundschaft, welche die Universalität des Gottesreiches wenigstens der Möglichkeit nach vorbildet ..... Die Liebe als Freundschaft unterscheidet sich von der ehelichen dadurch, daß sie nicht auf den in der Ahnung aufgefaßten Selbstzweck des andern direct geht, sondern auf den durch Erfahrung erkannten und durch die Gemeinschaft besonderer Zwecke vermittelten Selbstzweck des andern."

Eine weitere sittliche Lebensgemeinschaft ist der Staat, dessen Subject immer das Volk ist. Der Staat ist der Grund des Rechtes. Für die Sicherung der Einzelzwecke dient das Privatrecht, für die geordnete Ausübung der gemeinsamen Zwecke das öffentliche Recht, welches das Strafrecht als Mittel Verletzungen der Gesammtheit abzuwehren und die Polizeigewalt als Mittel zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt umfaßt. Unter dieser ist aber nicht nur die Volkswirthschaft, sondern auch die Pflege der Wissenschaft und Kunst und der Schutz der Religion als gemeinsamer Functionen des Volkslebens zu verstehen. Allein diese allgemeinen und specifisch sittlichen Thätigkeiten producirt der Staat nicht selbst, sondern, indem er die rechtliche Ordnung dessen regelt, was aus dem sittlichen Leben des Volkes hervorgeht und unter dessen einzelnen Gliedern ausgetauscht wird, ist er „nur Mittel der aus dem Volke sich erzeugenden Cultur und für den Einzelnen Mittel seine Persönlichkeit sittlich zu entwickeln." Denn die sittliche Gesammtaufgabe wird durch das Element des

Staates ebensowenig, als durch das des Volks erschöpft, da der Welthandel und der Verkehr in Wissenschaft, Kunst und Religion die Grenzen beider überschreitet. Während sich das Reich Gottes auf die Menschheit bezieht, ist der Staat auf ein einzelnes Volk beschränkt. Darum widersprechen sich beide aber nicht überhaupt, sondern sie „bilden die Pole, in denen sich die des innern Gegensatzes bedürftige sittliche Freiheit bewegt." Der „christliche Staat" ist ein Widerspruch. Entweder ist er nur der Staat, sofern er die Christlichkeit seiner Angehörigen voraussetzt, oder er ist nur wirklich gewesen als mittelaltrig katholische Kirche. Denn Gesetze können als solche nicht christlich sein, da Recht und Religion einander entgegengesetzt sind. „Nur indirect kann der Staat Rücksicht auf das Christenthum in seiner Gesetzgebung nehmen, sofern das Volk und seine Sitte christlich ist, und die Gesetzgebung die Sitte ausprägen muß."

Indem der Einzelne die gemeinsamen Zwecke der Familie, des Volkes, des Reiches Gottes in seinen Einzelzweck aufnimmt, ist er sittlich. Die so gebotene Synthese des Einzelwillens und der gemeinsamen Zwecke findet nun ihre concrete Einheit in dem besonderen Beruf. „Jene sittlichen Sphären verhalten sich aber an sich verschieden zum Begriff des Berufes, und erst aus der Beachtung dieses Umstandes ergiebt sich die specielle Form des *sittlichen* Berufes." Zunächst ist in der Familie ausschließlich nur der Beruf für das Weib begründet, durch welchen dieses blos indirect dazu beiträgt, die weitere Sphäre des sittlichen Volkslebens zu entwickeln. Und wenn ein Weib nicht zur Ehe kommt, kann es „nur auf dem Boden der Familie oder in der Analogie zu einem mütterlich-pädagogischen Verhältnis einen seiner Anlage entsprechenden Beruf finden." Dagegen der Mann erschöpft seine Berufsthätigkeit nicht als Gatte und Vater, sondern in einer dem „gemeinen Besten" gewidmeten Thätigkeit, durch welche seine Charakterentwicklung auch außerhalb des Familienlebens möglich ist. Innerhalb des sittlichen Volkslebens eröffnen sich so viele besondere bürgerliche Berufssphären, wie es im Verhältnis zu der Staatsform des Volkes Stände giebt. „Aber der Begriff des Berufes ist weiter, als der des Standes, und, wie es Berufe giebt, welche keine Standesrechte erwerben, so hat mancher standesmäßige Beruf, wenn auch durch das Volksleben bedingt und in ihm wurzelnd, eine weitere Perspective, als die Grenzen des Volkes und Staates. Die allgemeine Voraussetzung des Begriffes bürgerlicher Beruf ist der Begriff vom Eigenthum als der eigenthümlichen Sphäre für selbständige Zwecksetzung in der gemeinsamen Sinnenwelt, d. h. der Begriff vom Eigenthum schließt den Begriff der Arbeit in sich, weil nicht der Stoff für sich das Eigenthum ist, sondern nur die darauf gerichtete Zweckthätigkeit das Verhältnis der

Person zur Sache vermittelt. . . . . . Der Beruf vollzieht sich also in der Production und in dem Austausch von Eigenthum, und zwar findet das sowohl statt in der Sphäre der sinnenfälligen, als der geistigen Objecte des Wissens und der Kunst." Den so begründeten Privatberufen stehen die öffentlichen Amtsberufe im Staate gegenüber, deren gemeinsamer Inhalt bei aller Unterscheidung im Einzelnen die Aufgabe ist, das Volk zu einem sittlichen Gemeinwesen zu machen. Inwiefern nun aber gerade das sittliche Berufsleben die regelmäßig dem Christen obliegende Arbeit an dem Reiche Gottes ist, und wie es religiös als Nachfolge Christi aufgefaßt werden muß, das ist früher schon in einer lebensvolleren Erörterung mitgetheilt worden (s. o. S. 324. 328), an die hier nur erinnert werden soll.

Endlich behandelt Ritschl am Schluß des ersten Theils die Kirche als sittliche Gemeinschaft, indem er Gedanken vorträgt, die schon früher zur Sprache gekommen sind (s. o. S. 191. 253), und auf welche zurückzukommen sich ihm eben wieder eine andere Gelegenheit geboten hatte (s. u. S. 364 f.).

Indem die theologische Moral die Sittlichkeit aus dem religiösen Princip abzuleiten hat, muß sie davon ausgehen, wie der intelligible Willensgrund des sittlichen Processes, „die Heiligkeit oder das religiöse Gewissen, in das empirische Bewußtsein tritt und selbst wieder Gegenstand des Strebens, der Übung, überhaupt sittliche Aufgabe wird. Die hierin zu unterscheidenden Bestimmungen sind in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft auf den Urheber und Zwecksetzer des sittlichen Processes reflectirt". Die religiöse Begründung der ethischen Begriffe haftet überhaupt „daran, daß die relative menschliche Freiheit nur unter der Bedingung als Freiheit gedacht werden kann, daß sie ihre Schranke wie ihren Grund nicht an der Natur, sondern an der zweckvollen Freiheit Gottes habe." So steht schon die den Begriff des Berufes begleitende Unfreiheit, welche z. B. in der oft durch äußere Umstände bedingten Berufswahl zum Ausdruck kommt, mit dem Postulate gerade der in dem Beruf enthaltenen eigenen persönlichen Freiheit nur dann nicht im Widerspruch, wenn sie nicht auf den Zufall oder auf Naturbedingungen, sondern auf die Leitung Gottes zurückgeführt wird. Insofern wird aber Gott als der Vater der Gläubigen durch Christus vorgestellt, der durch den heiligen Geist ihre Gewissen mit seinem göttlichen Selbstzweck in der Idee vom Gottesreiche als dem höchsten Gut durchdrungen hat. Diese Qualität des Gläubigen muß auch in eigenthümlicher Art vor das empirische Bewußtsein treten und den empirischen Willen begleiten. Das geschieht in dem Bewußtsein der Heiligkeit oder Gotteskindschaft. Dieses äußert sich zunächst auf unmittelbare Weise in der Demuth als der Gefühlsbestimmtheit, „welche durch den Eindruck des Gedankens hervorgebracht wird, daß

mein ganzes sittliches Wesen unter der Leitung und Beurtheilung Gottes steht und in Gott seinen Grund und sein Ziel findet." Analog dem Kindheitsgefühl (Mt. 18, 4) ist die Demuth selbst stets gegen Gott, nie gegen die Menschen gerichtet, denen man vielmehr Bescheidenheit schuldig ist, indem man ihnen die ihnen gebührende Ehre erweisen soll. Gerade deshalb ist die Demuth aber auch der Grund des berechtigten Selbstgefühls gegen die beleidigende Selbstüberschätzung anderer. Denn das Bewußtsein unter der Leitung und Wahl Gottes zu stehen hat man, wenn auch nicht in provocatorischer Weise, so doch zur Abwehr den Gottlosen gegenüber zu vertreten und geltend zu machen, weil die demüthige Person einen eigenthümlichen Werth besitzt. In Wechselwirkung mit dem Selbstbewußtsein der Demuth steht der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes, welcher dem Vorbild Christi folgt, indem er die Leiden als Schickungen der Vatergüte Gottes zur Erprobung und Züchtigung nicht nur hinnimmt, sondern auch bejaht und will und darüber hinausgeht, sie als Unglück anzusehen, umgekehrt aber die glücklichen Erfahrungen als Fügungen der göttlichen Güte zur Sinnesänderung sich dienen und nicht zu Versuchungen zum Hochmuth werden läßt. Der Wille, der sich auf die Demuth und die Unterwerfung unter die göttliche Vorsehung richtet, ist der durch den heiligen Geist und das religiöse Gewissen begründete Charakter. Dieser findet in den Fällen des Conflicts mit den widersprechenden natürlichen Trieben seine volle Sicherung in dem Gebet um den heiligen Geist, dessen er bedarf. Das ist der Inhalt des Gebets im Namen Jesu, welchem der Erfolg gewiß ist. Dagegen „die Erhörung des Gebetes um die Güter der sinnlichen Lebenserhaltung ist theoretisch nicht meßbar. Das Beispiel Christi (Mc. 14, 35. 36) macht den Werth solcher Bitten zweifelhaft, wenn nicht die Bedingung hinzugefügt ist, in welcher die Möglichkeit der Erfolglosigkeit solcher Bitten von vorn herein vorbehalten wird. Dann aber ruht ihr Werth in solcher Ergebung in die unbekannte Fügung Gottes als Voraussetzung oder als Erfolg."

Auf die Lehre vom sittlichen Charakter, welche im Zusammenhang mit den verschiedenen Formen der Sünde in dem nichtchristlichen und in dem geheiligten Menschen entwickelt wird, gründet Ritschl, wie bei früherer Gelegenheit gezeigt ist (s. o. S. 333 f.), seine Auffassung von der Tugend. Diese „ist eine einfache, weil der Charakter in seiner Einheit ihr logisches Subject ist. Sie ist mannigfaltig, sofern die Thätigkeit des Charakters auf sich selbst entweder die Totalität oder die einzelnen Seiten seiner selbst zum Zwecke ihrer Bewegung macht." In dem ersten Falle handelt es sich um die Tugenden der Weisheit, Besonnenheit, Entschlossenheit, welche auf das Gebiet des gemeinschaftlichen sittlichen Handelns bezogen sind. Die

zweite Klasse der Tugenden bedarf zwar auch der äußeren Handlungen als Mittel, aber keiner sittlichen und gemeinschaftlichen, sondern nur asketischer und isolirender. Indem der Charakter nämlich thätig ist, sich in Beziehung auf seinen persönlichen Selbstzweck zu erhalten, übt er die Selbstbeherrschung, und in Beziehung auf seinen besonderen Berufszweck die Gewissenhaftigkeit. In der Mitte zwischen diesen beiden Klassen stehen die Tugenden der Güte, Dankbarkeit, Gerechtigkeit, durch welche der Charakter thätig ist, seine Gesinnung zu erhalten und zu entwickeln. Alle die genannten Tugenden schließen andere wieder in sich.

Daß die Begriffe Tugend und Pflicht nicht von verschiedenen Standpunkten aus das gesammte Gebiet der Sittlichkeit umfassen, zeigt sich an der in diesem Falle nothwendigen Folgerung, der Selbstbeherrschung und Gewissenhaftigkeit die s. g. Pflichten gegen sich selbst entsprechen zu lassen. Indem man solche aber gelten läßt, schiebt man, wie Ritschl später hinzufügt, den pädagogischen Pflichtbegriff dem ethischen unter. Denn dieser setzt den tugendhaften Charakter bereits voraus, aber nicht das noch zu entwickelnde Naturell, welches die Pädagogik vor sich hat. Tugend und Pflicht werden vielmehr „richtiger bestimmt, wenn man ihnen besondere Kreise anweist, indem man den Zweck der Willensbewegung und des Handelns entweder in dem Dienste der eigenen Charakterbildung oder im Dienste der sittlichen Gemeinschaft sucht.“ Dadurch wird es bedingt, daß Handlungen als pflichtmäßig oder als tugendhaft beurtheilt werden je nach dem Verhältnis zu den allgemeinen Zwecken oder nach dem Verhältnis zu dem Charakter, der sie hervorgebracht hat.

Die Tugend ist Product des einzelnen Willens selbst und kommt nur indirect in dem gemeinsamen sittlichen Verkehr zur Erscheinung. Dagegen ist das sittliche Handeln ein anderes Product des Charakterwillens, sofern sich der Wille in ihm mit anderen Willen direct in Gemeinschaft setzt. „Alles sittliche Handeln wird freilich tugendhaft sein. Aber nach diesem Prädicat ist das Handeln in der Gemeinschaft nicht zu schätzen, weil die Beziehung der Tugend auf das Handeln nur subjectiv und nur dem Urtheil des Subjectes unterworfen ist.“ Die Anweisung immer tugendhaft zu handeln ist in sich nicht zureichend. „Denn absolut verstanden würde sie sich mit der Besonnenheit verwickeln, welche fordern könnte, daß in diesem Momente überhaupt nicht gehandelt würde, also auch nicht tugendhaft.“ Daher bedarf das sittliche Handeln neben dem Tugendbegriff noch eines anderen, objectiven Maßstabes. Aber diese Regel des Handelns darf nicht ein mit äußerem Zwange verbindendes Gesetz sein, wenn es vorzugsweise und vollständig die Gesinnung in Anspruch nehmen soll. Doch führt auch schon das Rechtsgesetz zum Begriff der Pflicht.

Denn wenn das Recht ein Mittel der sittlichen Freiheit ist und nur auf Grund eines sittlichen Princips und in Gemeinwesen mit sittlichen Zwecken existirt, vollzieht sich die Aneignung seiner allgemeinen sittlichen Absicht, seine einheitliche Auffassung und seine Anerkennung als gültige Regel des Handelns unter dem Gedanken der Pflicht und durch die Umsetzung seiner einzelnen Gebote und Verbote in Pflichten. Also ist die Rechtspflicht „der Gedanke der Nothwendigkeit der gesetzmäßigen Handlung als Mittels zum Zwecke der sittlichen Gemeinschaft, welche ich selbst als meine Aufgabe will. Ihren Inhalt hat die Rechtspflicht an dem positiven Rechtsgesetze, ihre Form ist ein Product des durch die Gesinnung vermittelten Willens. Der Umfang der Rechtspflicht deckt sich mit dem Umfange des Gesetzes. Was dieses unbestimmt läßt, gilt für die nur an die Rechtspflicht gebundene Gesinnung für erlaubt." Aber das Gebiet des rechtlich erlaubten Handelns unterliegt noch sittlichen Regeln von anderer, als blos quantitativ beschränkender Art, indem es durch die Liebespflicht und die Berufspflicht eingeschränkt wird. Diese giebt der jener zu Grunde liegenden Liebesgesinnung das Maß ihrer pflichtmäßigen Äußerung in dem einzelnen Falle. Denn „der Beruf bildet eine Grenze sowohl für die Rechtsbefugnis als auch für die liebevolle Gesinnung." Indem „das Verhältnis, in welchem man den besonderen Kreis seiner sittlichen Aufgaben zu der sittlichen Gesammtaufgabe weiß, der sittlichen Gesinnung solche Schranken setzt, durch die sie allein auch im Verhältnis zum Handeln eine bestimmte ist," bildet man sich Grundsätze, welche „einen engeren Umfang, als die Gesinnung, aber doch noch einen weiteren, als der Begriff der sittlichen Pflicht, haben." Diese sind als der Ausdruck der sittlichen Besonderheit das innere Gesetz des Handelns für den Einzelnen und geben den Maßstab ab, ob in dem bestimmten Falle die allgemeine Liebesgesinnung eine Liebespflicht begründet. Als solche Grundsätze nennt Ritschl nur erst diejenigen, wodurch der Beruf die sittliche Gesinnung beschränkt. Insofern kommt es darauf an, daß 1) „überhaupt der Beruf in seiner mir eigenthümlichen Besonderheit erhalten werde, 2) daß ich, indem ich die allgemeinen Zwecke in meiner Berufssphäre fördere, zugleich verpflichtet bin, mich ihrer indirecten Beeinträchtigung durch mein nicht direct berufsmäßiges Thun enthalte, 3) daß ich die möglichste Förderung meines Berufes als die mir aufgegebene Förderung der allgemeinen Zwecke erstrebe." Aber im Verhältnis zu den möglichen sittlichen Aufgaben sind auch die Grundsätze beschränkten Inhalts, sofern sie der Begeisterung ein Hindernis sein können. Darum ist es vorzubehalten, daß der höchste Aufschwung sittlicher Gesinnung sich nicht an die Schranken des Berufs und der davon abgeleiteten Grundsätze binden

darf. „Aber die sittliche Norm wird dabei doch nur dann inne gehalten, wenn die sittliche Gesinnung Kraft genug hat, sich selbst einen neuen Beruf zu gründen. Das ist das Gepräge wirklich reformatorischer Geister, aber dies ist auch der außerordentliche und nicht der gewöhnliche regelmäßige Fall."

Das Gebiet des sittlich Erlaubten umfaßt im Wesentlichen die verschiedenen Formen der Erholung. Diese ist an sich weder pflichtmäßig noch pflichtwidrig. „Aber Schleiermacher hat Recht, indem er fordert, daß die Thätigkeit auf dem Gebiete der erlaubten Erholung nicht außer Beziehung zu dem sittlichen Charakter gedacht werde" und indirect der ethischen Betrachtungsweise unterliege. Diese vollzieht sich hier jedoch durch die Vermittlung des Begriffs der Tugend, nicht der Pflicht. „Denn die sittliche Eigenthümlichkeit besteht nothwendig in der stetigen Production sittlicher Tugend, nicht aber in stetiger Production sittlicher Handlungen. Pflichtwidrig ist also die Erholung nur, wenn sie die durch den Beruf gebotenen Handlungen verdrängt. Aber im pädagogischen Sinne pflichtmäßig ist die zur Erholung dienende Geselligkeit und Kunstthätigkeit gerade zur Ergänzung der Besonderheit des Berufs. Denn an demselben haftet immer ein Element der Isolirung und deshalb eine Gefahr der Abwendung von allgemeinen Interessen."

Auch in der Frage nach der Collision der Pflichten zeigt sich die Abhängigkeit des Begriffs der Pflicht von dem der Tugend. Denn nur der Tugendhafte kann in diesem Falle das richtige Urtheil über die wirkliche Pflicht bilden. „Nur unter der Voraussetzung der Tugend und der vollen Bedeutung des Berufes läßt sich mit irgend einem Erfolge eine speciellere Regel über die Pflichtcollisionen aufstellen. Die Schranke der Liebespflicht, welche durch die aus dem Verhältnis des sittlichen Berufs zu ihr fließenden Grundsätze bestimmt ist, beseitigt die Collision zwischen Berufspflichten und Liebespflichten." Die Pflicht zu einer außerordentlichen Liebesleistung wird eben nur dadurch gebildet, daß sie ins Berufsbewußtsein aufgenommen wird. Dieselbe Subsumption entscheidet zwischen zwei nicht durch den Beruf gemessenen Liebespflichten. „Der Berufspflicht geht aber die Rechtspflicht voran, weil die Rechtsordnung allein den concreten Verlauf der Tugendentwicklung gewährleistet."

Ritschls Ethik steht in vollster Übereinstimmung mit seiner Dogmatik, welche als theoretischer Apparat vorausgesetzt ist. Andererseits sind aber seine religiösen Überzeugungen selbst ganz wesentlich durch seine ethische Welt- und Lebensanschauung bestimmt. Diese hat ihm zeitlebens, seitdem er selbständig zu denken und zu wollen vermochte, unerschüttert festgestanden. Er sah sich durch den Beruf, den er erstrebte und dann erfüllte, in die

Praxis des Lebens zu treuer Pflichterfüllung gestellt. Von diesem Standpunkt aus gewann er sein lebendiges Verständnis der christlichen Religion, die er nur in Übereinstimmung mit seinem sittlichen Ideal zu deuten vermochte. So wurde ihm jene zur Begründung von diesem, und dieses zur nothwendigen Auswirkung jener. Daß eine Religion etwas werth sei, die ihre Frucht nicht in der Sittlichkeit offenbart, das hatte er schon in seiner Jugendzeit mit aller Bestimmtheit geleugnet (s. o. S. 77). Die Kehrseite dieser Überzeugung war die jetzt mit vollem Nachdruck vertretene Lehre, daß ein wirklich sittliches Handeln nur von einem durch das Christenthum religiös bestimmten Charakter ausgehen könne. Die Aufgabe diese Weltanschauung als Dogmatik wissenschaftlich auszuprägen und zu begründen hatte ihm früher obgelegen und auf den ersten Wurf nicht in allen Stücken gleichmäßig gelingen können. Die parallele Aufgabe denselben Stoff als theologische Moral wissenschaftlich zu gestalten fiel ihm leichter. Hatte er doch an der zum zweiten Mal schon umgearbeiteten Dogmatik die wichtigste Vorarbeit, war doch seine Lebensreife größer, als 6 Jahre vorher, und boten ihm doch jetzt seine persönlichen Verhältnisse eine reichere Anschauung von den praktischen Fragen des Lebens, deren ethische Behandlung ihm oblag. Aus dieser Gunst der Umstände erklärt es sich, daß sein erster Entwurf der theologischen Ethik ungleich fertiger ausfiel, als der der Dogmatik. Nur im Einzelnen hat er in einer späteren Bearbeitung seines Heftes die Probleme genauer zu fassen und gründlicher zu lösen Veranlassung gehabt. In den Hauptsachen waren Umgestaltungen nicht mehr nothwendig. Allerdings lagen auch die allgemeinen Verhältnisse der ethischen Wissenschaft günstiger, als die der dogmatischen. Hier galt es mit einer falschen, aber durch jahrhundertelange Geltung ehrwürdig gewordenen Methode aufzuräumen und mit glücklicherem Griff die von Schleiermacher schon in Angriff genommene und in vielen Punkten vorbereitete Neubildung des theologischen Systemes vorzunehmen. Über die Ethik hat es aber im Gebiet der protestantischen Confessionen nie so tiefeingreifende Zwistigkeiten gegeben, als über die Dogmatik. Das reformatorische Lebensideal war zu sehr Lebensmacht geworden, als daß sein Kern, die Werthung des Berufs als Gottesdienstes, mit erheblicherem Erfolge hätte bestritten werden können. Dennoch führte Ritschl diesen ethischen Grundgedanken mit größerer Consequenz und mit ausschließlicherem Nachdruck durch, als Frühere, indem er ihn zum Maßstab auch der übrigen sittlichen Begriffe, des Gutes, der Tugend und der Pflicht erhob. Dadurch gewann sein ethisches System eine geschlossenere Einheitlichkeit, als dasjenige Schleiermachers und Rothes. Und andererseits erhöhte er durch die ganz ins praktische Leben eingreifenden und an diesem direct bewähr-

baren Gedanken über das sittliche Ideal die Verständlichkeit der Gründe, aus denen er an einzelnen früheren Lehrgestaltungen Kritik übte und sowohl das katholische als auch das pietistische Ideal einer überwiegend negativen Sittlichkeit verwarf.

Im Januar 1859 erschien im zweiten Heft des 32. Jahrgangs der Studien und Kritiken der Aufsatz „über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche“ (S. 189—226). Ritschl hatte ihn im Sommer 1858 nach dem Tode seines Vaters geschrieben. „Die Arbeit,“ sagte er[1]) damals, „und zwar die productive ist ein zuverlässiges Mittel zur Gewinnung inneren Gleichgewichtes, und deshalb habe ich, da meine Vorlesungen nicht viel von mir verlangten, ein Thema ausgearbeitet, über welches ich einige Klarheit gewonnen zu haben glaube, die nicht allen hierüber zu Gebote steht, ich meine die Distinction von sichtbarer und unsichtbarer Kirche.“ Ritschl hatte, wie wir wissen, die Frage, die er jetzt erörterte, in früheren Jahren schon oft erwogen und in verschiedenen Arbeiten mit zunehmender Klarheit ins Reine zu bringen versucht. Nun boten ihm seine Studien über die Versöhnungslehre und die reformatorische Theologie reichere Mittel dar, die abschließende Lösung des Problems zu gewinnen. Die unmittelbare Veranlassung zu dem Thema gab Ritschl die neuere theologische Literatur über den Kirchenbegriff, aus welcher er aber nur Münchmeyers Schrift über das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche (1854) in Rücksicht zog. Schon den herkömmlichen Sinn der Unterscheidung, dessen Richtigkeit man ohne Grund voraussetze, zieht Ritschl in Zweifel, indem er eine genaue Analyse der Aussagen der Reformatoren vorzunehmen sich anschickt. Zwingli hat die unsichtbare Kirche, die er bald als die Gemeinschaft der wirklich Gläubigen, bald als die der Erwählten bezeichnet, als einen engeren Kreis in dem Umfange der sichtbaren Kirche gedacht, welche aus allen besteht, die sich zu Christus bekennen. Klarer hatte allerdings schon Hus denselben Unterschied in der Weise dargelegt, daß er der göttlichen Idee von der Kirche, in welcher alle Prädestinirten umfaßt werden, die in der Gegenwart erscheinende Gemeinschaft der Christen mit Einschluß der von Gott verworfenen entgegensetzte. Nur jene gehören für das theologische Urtheil wirklich zur Kirche, die aber insofern unbekannt ist, als man den Charakter der Erwählung am Einzelnen sensibiliter beobachten und beurtheilen will. Dagegen fällt die in der Welt erscheinende Gemein-

1) An Mangold 9. 8. 58.

schaft der wahren und der falschen Christen nur für das ungläubige und untheologische Urtheil unter den Begriff der Kirche. Luther ferner kennt vom dogmatischen Standpunkt aus die Kirche nur als die Gemeinde der Gläubigen oder Heiligen. Insofern ist sie Gegenstand des Glaubens und für diesen sichtbar in ihren Merkmalen, Wort und Sacrament. Dieser Gedanke wird nur apologetisch[1]) und polemisch zugespitzt, wenn dieselbe Kirche für den ungläubigen politisch-juristischen Verstand der Katholiken, sowie für den übergläubigen donatischen Standpunkt der Wiedertäufer als unsichtbar behauptet wird. Mit Luther stimmt Melanchthon in den wesentlichen positiven Punkten überein. Auch als er 1543 außer dem Evangelium und den Sacramenten zu den Merkmalen der Kirche das ministerium evangelii rechnete, folgte er dem Vorgang Luthers, indem er nun von dem neben dem dogmatischen nothwendigen ethischen Standpunkt aus die Kirche als Gegenstand empirisch-praktischen, d. h. sittlichen Verhaltens darstellte. Verfolgt man diese Betrachtung, deren Unterschied von der anderen den beiden Reformatoren freilich nicht bewußt war, so ergiebt es sich, daß die Kirche als sittliche Gemeinschaft der Merkmale des Bekenntnisses und der Cultussitte und eines Beamtenstandes um deswillen bedarf, daß sie ihren höchsten Zweck durch Fortpflanzung des Wortes Gottes und Verwaltung der Sacramente vollziehen könne. Durch den Bestand des geistlichen Amtes tritt die sittliche Gemeinschaft der werdenden Kirche unter den Gesichtspunkt einer Rechtsgemeinschaft, und auf dieser Basis gehören ihr, wie die Erfahrung zeigt, auch viele Gottlose und Heuchler an, die selbst weder in den ethischen noch in den dogmatischen Begriff der Kirche eingeschlossen werden dürfen.

Indem Ritschl ausdrücklich Luthers und Melanchthons dogmatischen Gedanken aufnimmt, daß die Kirche für den Glauben in Wort und Sacramenten sichtbar ist, entscheidet er sich gegen die Auffassung Zwinglis und Calvins, welcher übrigens daneben auch die andere Ansicht unvermittelt vertritt, und lehnt es ab, die Kirche als die an sich unsichtbare Gemeinde der von Gott zur Seligkeit erwählten zu definiren. Andererseits legt er Werth auf die apologetische und polemische Behauptung von der Unsichtbarkeit der Kirche, die er als eine unveräußerliche Frucht evangelisch-theologischer Erkenntnis und als einen nicht zu missenden Schutz des kirchlichen Protestantismus bezeichnet. In die protestantische Theologie hat nun Leonhard Hutter Zwinglis Lehre von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche eingeführt, bei der die späteren Dogmatiker, Lutheraner und Re-

1) Diese Auffassung von der Unsichtbarkeit der Kirche hatte Ritschl schon früher einmal ausgesprochen, vgl. Literarisches Centralblatt, 1856, Nro. 33.

formirte stehen geblieben sind. Daß Münchmeyer und andere Theologen, von einem lutherischen Instinct geleitet, gegen diese Auffassung reagiren, billigt Ritschl, indem er nachweist, daß jener in seinen vermeintlichen Neuerungen wesentlich mit Luther und Melanchthon übereinstimme, und nur bemerkt, daß er die Taufe in einer Weise dem Worte Gottes entgegensetze, die gegen die Symbole der lutherischen Kirche verstoße.

Kapitel X.

Die letzten Bonner Jahre.

1859—1864.

Ritschl hatte die Weihnachtsferien 1858 in Frankfurt zugebracht. Im Anfange der Osterferien war er wiederum acht Tage dort. Dann kehrte er noch einmal nach Bonn zurück, um seinen Umzug in die neue Wohnung, Kölnstraße 408, zu bewirken. Unter den Umständen, welche diesen Wechsel bedingten, wurde es ihm nicht schwer, die alte Behausung zu verlassen, in welche nun der neue Privatdocent Kamphausen einzog. Aber dankbar gedenkt er doch der alten Räume in einem der letzten Briefe an die Braut: „Seit fast 13 Jahren knüpft sich meine Lebensgeschichte mit Kummer und Freude, Einsamkeit und Geselligkeit, zerschlagenen und wieder aufgerichteten Hoffnungen an die kleinen Zimmer, und manche Erinnerungen an diese Räume habe ich mit Freunden gemein, denen dieselben dadurch werth geworden sind." Anfang April begab er sich zurück nach Frankfurt, wo am 14. April die Hochzeit stattfand, nachdem am Tage zuvor der standesamtliche Act vorangegangen war. Auf den Wunsch des jungen Paares hielt Steitz die Trauung. Seine schöne Rede schloß sich an 2. Kor. 13, 11 an. Die Worte, die er sprach, mußten Ritschl auch als Theologen zusagen. An die Aufforderung zur Freude und zum Dank schloß er, dem Texte folgend, eine Betrachtung über die Vollkommenheit des christlichen Ehestandes als einer Schule der Arbeit und der Selbstverleugnung und als einer Hülfe die Vollkommenheit zu erreichen, welche man in dem von Gott angewiesenen Berufe leisten soll. Begründet so, auch in Sorgen und Leiden, die aufopfernde Liebe die Gemeinschaft der Geduld und die Gegenseitigkeit des Trostes, so wird es der Mahnung zum

Frieden nicht erst bedürfen, und die Übereinstimmung der Gesinnung sich in dem Geist und den Ordnungen des Hauses als eines heiligen Gottestempels ausprägen. Da Ritschl „das System der Hochzeitsreisen an sich odiös[1])" war, traf er mit seiner Frau schon am Tage nach der Heirath zu Schiff in Bonn ein, nachdem ihnen bei Sturm und Regen die zum Glück nicht allzu lange Fahrt von Biebrich in der dichtbesetzten Kajüte mehr eine Geduldsprobe, als ein Vergnügen gewesen war.

Das junge Paar wurde in Bonn von Ritschls alten Freunden aufs herzlichste aufgenommen. Schmidts, Hälschners, Springers, Willdenows, Buschs waren die Familien, die ihnen am nächsten standen. Von den unverheiratheten Männern waren Marcus und Diestel stets gern gesehene Hausfreunde. Es herrschte in diesem engeren Freundeskreise ein echt geselliger Ton von harmloser Heiterkeit und anspruchsloser Herzlichkeit, und Frau Ritschl freute sich, durch ihren Mann gleich so warme Herzen gefunden zu haben. Einmal erzählte sie von einer sehr vergnügten Tour nach Heisterbach, wo die sonst so ernsten und würdig aussehenden Herren Professoren im höchsten Grade lustig, ja ausgelassen waren und es nicht verschmähten, mit den Damen sich bei geselligen Spielen im Freien zu tummeln. Andererseits bemerkten die Freunde, daß Ritschl seit seiner Verheirathung so ungemein liebenswürdig geworden sei. Eine der Damen vertraute es seiner Frau an, vorher sei ihnen doch so manche Schroffheit, Unzugänglichkeit und Verstimmung bei ihm nicht entgangen, jetzt aber sei dies alles verschwunden, auch der Ausdruck seines Gesichts sei ein anderer geworden. So lebte Ritschl unter der Einwirkung des schönsten Glücks, das er nun genoß, und unter dem Segen einer langentbehrten freundlichen Häuslichkeit neu auf. Er und seine Frau sympathisirten in allen Gewohnheiten und Lebensansichten mit einander und erfreuten sich dankbaren Herzens ihrer glücklichen Gemeinschaft. Wenn er arbeitete, saß sie an seinem Tisch mit ihrer Beschäftigung ihm gegenüber, und Abends las er ihr interessante Bücher vor. Auch die Sorgen, welche damals die Aussichten auf einen möglichen Krieg erregten, vermochten die Zufriedenheit und Gemüthsruhe der jungen Gatten nicht zu trüben. Brachte ihnen doch die Mobilmachung keine weitere Last, als zwei Mann Einquartirung, welche es sich bei der gern geleisteten Fürsorge der freundlichen Professorin sehr wohl sein ließen.

Ritschl wurde freilich durch seinen Beruf ziemlich stark in Anspruch genommen. Aber er unterzog sich diesen Pflichten gern. Schon 14 Tage

1) An Georg R. 21. 4. 59.

nach der Hochzeit hatte er geschrieben[1]), er freue sich, daß in der folgenden Woche wieder seine Arbeit beginne. „Denn, wie Du weißt, kann ich ein Leben des Genusses nicht zu lange aushalten, und die Arbeit ist doch die einzige Würze des Lebens, da von ihr auch der Werth der Erholung abhängt." Nun hielt er außer dem Seminar drei große Vorlesungen neben einander, Dogmatik, Symbolik und Auslegung des Hebräerbriefs. Zu diesem Colleg hatte er sich nachträglich auf den Wunsch der Studenten entschlossen, während er zuerst das Marcusevangelium nur zweistündig hatte lesen wollen. Mittlerweile gingen auch die Verhandlungen, die seit einem Jahre wegen seiner Beförderung zum Ordinarius im Gange waren, einem günstigen Ausgang entgegen. Zwar mußte dem Ministerium die Anregung dazu noch einmal durch einen zweiten Antrag der Facultät gegeben werden, welche nach Bleeks Tode nur aus Hasse und Lange bestand. Diese sind am 9. März 1859 in dem Schreiben, in welchem sie Schlottmann und Auberlen als Nachfolger des verstorbenen Collegen vorschlugen, zugleich wiederum für Krafft und Ritschl eingetreten. Hasse als Decan begründet den „von Neuem" gestellten Antrag damit, daß beide, „seit 1846 an unserer Universität mit Erfolg thätig, auch durch literarische Leistungen rühmlich bekannt, es als eine Zurücksetzung würden betrachten müssen", wenn sie bei dieser Gelegenheit wieder übergangen würden. Diese Mahnung war endlich erfolgreich. Im Juni äußerte der Geheimrath Olshausen, der zu Pfingsten in Bonn war, daß die Beförderung von Krafft und Ritschl bevorstehe, dann mehrten sich bald die Anzeichen, daß die Ernennung demnächst zu erwarten sei. Diese ist am 10. Juli vom Prinz-Regenten unterzeichnet und am 5. August von dem Minister von Bethmann-Hollweg ausgefertigt worden, welcher dem neuen Ordinarius zugleich ein Gehalt von 800 Thalern anwies. Über den Empfang des Bestallungsschreibens selbst, welchem Ritschl schon seit einiger Zeit entgegensehen durfte, berichtet er[2]), wie folgt: „Nichtsdestoweniger war ich unvorbereitet und überrascht, als mir am Dienstag, indem ich um 1 Uhr aus der Universität heimkehrte, meine Frau einen Brief aus dem Fenster entgegenhielt, an dessen Format ich sogleich die Herkunft und den Inhalt errieth. So habe ich denn dieses Hauptziel erreicht," „und bin in dem Maße froh darüber, als ich es ersehnt habe, wenn ich auch einsehe zu eigentlicher Klage über die Verzögerung der Beförderung nicht Ursache gehabt zu haben und deshalb auch seit geraumer Zeit sie mit Gemüthsruhe erwartet habe[3])".

1) An Basse 29. 4. 59.
2) An Basse 13. 8. 59.
3) An Mangold 24. 8. 59.

Der Eintritt in das neue Amt legte Ritschl die Verpflichtung auf, ein lateinisches Programm zu schreiben und eine öffentliche Antrittsvorlesung zu halten. Jener Aufgabe widmete er sich in den Herbstferien. Als Gegenstand der Abhandlung wählte er eine Untersuchung über den Begriff des Zornes Gottes. Um deswillen, schreibt[1]) er, „hetze ich jetzt die ganze Gesellschaft von Marcion bis auf den heutigen Tag ab, wobei ich aber außer Faustus Socinus wenig Lob zu ertheilen Ursache habe." Diese dogmengeschichtliche Darstellung bildet den ersten Theil des Programms, im zweiten wird die biblisch-theologische Untersuchung des Begriffes gegeben, und im dritten werden die Grenzen seiner Anwendung in der Dogmatik bestimmt. Auf Grund der biblisch-theologischen Ergebnisse wird zunächst festgestellt, daß der Zorn Gottes weder mit der Erbsünde und der Übertretung Adams, noch mit dem Heilswerke Christi in Beziehung gesetzt werden dürfe. Ferner, wird ausgeführt, übersteige die Frage, was der Zorn als Affect Gottes selbst sei, das Maß der menschlichen Erkenntnis. Aus den in der heiligen Schrift bezeugten Wirkungen ergiebt es sich aber, daß der Zorn Gottes als eine bestimmte Seite der von der menschlichen unterschiedenen göttlichen Gerechtigkeit gefaßt werden muß. Dadurch vertheidigt und hält Gott seinen durch Christus den Menschen offenbarten höchsten und absoluten Endzweck gegen diejenigen aufrecht, welche in einen beharrlichen Gegensatz gegen ihn treten. Zugleich mit der Veröffentlichung dieses Programms erging die Einladung zu der auf den 12. November 1859 um 12 Uhr angesetzten öffentlichen Antrittsvorlesung des neuen Ordinarius, welche de ratione, quae inter theologicam dogmaticam ethicenque theologicam intercedit handelte. In der Rede, welche in deutscher Sprache gehalten worden ist, verfolgt Ritschl die Behandlung, welche die beiden Disciplinen seit dem Begründer der theologischen Ethik, Georg Calixt, erfahren haben, und vertritt dann, indem er sich hauptsächlich mit den Auffassungen Schleiermachers, Nitzschs und Rothes auseinandersetzt, das Recht seiner schon in der Vorlesung über die Moral gegebenen Entscheidung, daß die Ethik in Abhängigkeit von der Dogmatik als eine relativ selbständige Wissenschaft anzuerkennen sei. Ihr fällt insofern eine neue Aufgabe der theologischen Erkenntnis zu, „das Leben des wiedergeborenen Subjects und der geheiligten Gemeinde unter dem Gesichtspunkt der freien Willensbewegung zu verfolgen, die ja der Glaubensaussage gemäß erst durch den heiligen Geist gewonnen ist."

1) Ebenda.

In dem Wintersemester, in dessen Anfänge diese Rede fiel, las Ritschl Ethik, Interpretation des Marcusevangeliums und seit 8 Jahren zum ersten Male wieder Einleitung ins Neue Testament, eine Vorlesung, die ihm nach Bleeks Tode zugefallen war. Die Aufgabe, welche ihm hiermit gestellt war, veranlaßte ihn zu folgender Betrachtung[1]): „In meinem Berufe mache ich jetzt regelmäßig die Erfahrung, wie ich älter geworden bin, seitdem ich vor 13 Jahren zum ersten Male Einleitung ins Neue Testament gelesen habe. Das Heft, welches damals überwiegend nach Tübinger Recepten angefertigt worden ist, trägt freilich am Rande eine Menge Bemerkungen und Argumentationen gegen den Inhalt des Textes, die ich später bei wiederholtem Vortrag des Gegenstandes hinzugefügt habe. Aber indem ich gegenwärtig die Sache ganz neu ausarbeite, nehme ich wahr, in wie anderer Stimmung ich der ganzen Aufgabe der neutestamentlichen Kritik gegenüber bin, als damals. Denn damals meinte ich alle einschlagenden Fragen mit vollkommener Evidenz lösen zu können, und jetzt werde ich gewahr, daß bei fast allen schwierigen Problemen in utramque partem mit ziemlich gleicher Wahrscheinlichkeit argumentirt werden kann, und es schließlich immer auf einen Willensentschluß ankommt, welcher Entscheidung man folgt. Dies ist nun freilich nicht animirend für das wissenschaftliche Streben.“ Indem Ritschl also jetzt zu der Überzeugung gelangte, daß man es in den schwierigsten Fragen nur zu einer probablen Ansicht zu bringen vermöchte, erklärte er zugleich, man könne es keinem verdenken, daß er der entgegengesetzten probablen Ansicht folge[2]). Immerhin sind diese Betrachtungen nicht so ganz streng zu nehmen. Wenigstens fügt Ritschl gleich hinzu, er hoffe, daß seine Studenten, die durchschnittlich recht fleißig seien, sich von der Priorität des Marcus überzeugen ließen, den er nebenbei publice interpretire, und an dessen körniger, sauberer Darstellung er seine Freude habe.

Die Ansichten, welche Ritschl jetzt in der Einleitung vortrug, sind überhaupt ganz dieselben, wie diejenigen, welche bei seiner zweiten Auflage der altkatholischen Kirche den literar-kritischen Hintergrund bildeten. So empfangen diese nun mehrfach ihre Begründung im Einzelnen. Insofern brauchen aber nur folgende Punkte hervorgehoben zu werden. Da Ritschl die Ansprüche und Voraussetzungen der Tübinger Schule nicht mehr theilte und vielmehr die Möglichkeit ins Auge faßte, daß dieselben

1) An Basse 14. 1. 60.
2) An Mangold 7. 2. 60.

Schriftsteller in verschiedenen Stimmungen und bei verschiedenen Veranlassungen nicht immer die gleiche stereotype Behandlung ihrer Gegenstände erwarten ließen, war er in der Lage, die Zweifel an der Echtheit der Thessalonicherbriefe und der s. g. Gefangenschaftsbriefe, mit Ausnahme des ersten an Timotheus, und an der Authentie der johanneischen Schriften nicht als durchschlagend anzuerkennen. Indem er die Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Paulus ablehnte, ließ er von diesem die Briefe an die Kolosser, Philemon, die Epheser, die Philipper und den zweiten an Timotheus aus Rom geschrieben sein. Später setzte er den zuletzt genannten in derselben Reihe an die erste Stelle. Den Epheserbrief faßte er als ein Circularschreiben an mehrere Gemeinden in Kleinasien auf. Ferner trat er dafür ein, daß der Titusbrief, in dem er Kap. 1, V. 12 und 13a lieber für ein Glossem halten, als die ganze Schrift verwerfen wollte, in Ephesus entstanden sei, nachdem Paulus die in der Apostelgeschichte übergangene Reise nach Korinth gemacht habe, von wo er über Kreta nach Ephesus zurückgekehrt sei. Dagegen giebt er den ersten Brief an Timotheus völlig preis, indem er in ihm, wie schon vor 13 Jahren, eine Nachahmung der beiden anderen Pastoralbriefe vermuthen zu sollen meint, aber ihn doch noch in dem ersten Jahrhundert geschrieben sein läßt. Bei der Entscheidung über die johanneischen Schriften zieht er vor allem in Betracht, daß der Apokalyptiker als solcher nicht im eignen Namen und nicht aus seinem gewöhnlichen Bewußtsein, sondern aus der ekstatischen Stimmung heraus vielfach in Wendungen und nach Vorbildern des Stils geschrieben haben werde, die ihm sonst latent geblieben seien. Also kann derselbe Apostel Johannes die Apokalypse empfangen und geschrieben haben und doch auch der Verfasser der drei Briefe und des Evangeliums sein. In einer nachmals hinzugefügten Randbemerkung gesteht Ritschl allerdings den Zweifeln an der johanneischen Abfassung der Apokalypse ein größeres Recht zu, wenn er auch die Frage selbst nicht zur Entscheidung bringt. Über das Evangelium des Johannes vertritt er seine schon früher mitgetheilten Ansichten, indem er zugleich hervorhebt, daß man auf die Authentie der Form der Reden Jesu verzichten müsse, und bemerkt, jene Schrift enthalte in gewissem Umfang Interpolationen. Als solche nennt er Kap. 7, 56 — 8, 11 und Kap. 21, und als Glosseme giebt er in einer späteren Randbemerkung folgende Stellen an: 2, 21. 22; 5, 28. 29; 6, 39b. 40b. 44b; 7, 39; 12, 16. 33. 48b; 18, 9; 19, 24 (?). 35; 3, 13—15 (?).

Seine Gedanken über neutestamentliche Einleitungsfragen tauschte Ritschl auch mit Steitz aus, dessen selbständiges Urtheil auf diesem Gebiete meistens

mit dem seines Schwagers übereinstimmte. Nur widersprach[1]) er der ihm von diesem mitgetheilten Vermuthung, daß man den ersten Johannesbrief als einen Übergang zwischen den beiden durch die Apokalypse und das Evangelium bezeichneten Stadien des johanneischen Standpunkts ansehen könnte. Ferner hält er gegen Ritschl wegen der papianischen Bezeugung an der Existenz des Presbyters Johannes fest. Dagegen betont er[2]) seine Übereinstimmung mit der Ansicht von dem schriftstellerischen Charakter der Apokalypse, demgemäß sie, wovon er schon längst überzeugt gewesen sei, nur aus dem Charakter einer ganzen Gattung apokalyptischer und visionärer Literaturproducte zu beurtheilen sei. Andererseits bezweifelt er die Echtheit aller Pastoralbriefe und hält[3]) seine Bedenken gegen den zweiten Brief an Timotheus und den an Titus fest, auch nachdem ihm Ritschl zu deren Gunsten eine im Einzelnen nicht mehr feststellbare Hypothese über das schriftstellerische Verhalten des Paulus zu seinen Briefen mitgetheilt hatte. Beifällig äußert er sich aber über Ritschls „vortreffliche Bemerkungen" über den ersten Timotheusbrief. Auch die ausführliche Recension seines Schwagers über Holtzmanns Kanon und Tradition[4]) billigt er, zumal sofern sie gegen Baur gerichtet ist.

Ritschl hatte diese Besprechung auf den besonderen Wunsch des Verfassers[5]) übernommen, in den Weihnachtsferien niedergeschrieben und, wie er sagt, die „Gelegenheit benutzt, dem alten Baur anzudeuten, daß ich seine letzte Schrift über die Tübinger Schule gelesen habe, in der er so schmähliche Insinuationen gegen mich macht"[6]). Er weist seiner schon früher vertretenen Ansicht gemäß (s. o. S. 191) zunächst die Frage nach der ausschließlichen Auctorität des Neuen Testaments dem Gebiet des ethischen Begriffs von der Kirche zu. Und zwar haben sich in dieser nur die Theologen von der Authentie und Kanonicität der Schrift auf anderem, als auf traditionellem Wege zu überzeugen. Um das Problem zu lösen, hat Holtzmann den richtigen Weg eingeschlagen, indem er die specifische Dignität der Person Christi als Analogie heranzieht. Diese Auffassung sichert Ritschl eingehender gegen Baur, welcher in seinem Buch über das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte „gar nichts erklärt, als daß das Christenthum möglicherweise die natürliche (!!) Einheit heidnischer und jüdischer Bildungselemente gewesen sei; aber daß dies wirk-

1) Steitz an R. 15. 2. 60.
2) Steitz an R. 1. 3. 60.
3) Steitz an R. 22. 3. 60.
4) Studien und Kritiken, 1860, 3. Heft, S. 571—597.
5) Holtzmann an R. 3. 7. 59.
6) An Basse 14. 1. 60.

lich der Fall sei, und daß es so nothwendig erkannt werde, daß der entgegengesetzten Ansicht der Makel der Unwissenschaftlichkeit angehängt werden dürfte, dazu reichen doch weder die Nachweisungen noch die Perorationen Baurs an der angeführten Stelle aus." (S. 582 f.)

Die Frage nach dem Kanon selbst entscheidet Ritschl, indem er an seinen Hinweis in der altkatholischen Kirche (2. Aufl. S. 282) anknüpft, daß die heidenchristliche Literatur von ihrem ersten Beginne an die Unfähigkeit ihrer Verfasser verräth, sich der richtigen alttestamentlichen Grundlagen der apostolischen Grundideen zu bemächtigen. Es ist nämlich nur die einfache Kehrseite dieses von Baur in keiner Weise widerlegten Urtheils, daß, „wie die specifische Dignität Christi den Heiden und den jüdischen Schulen und Secten gegenüber in der wunderbaren und aus geschichtlichen Zusammenhängen unerklärten Thatsache erscheint, daß sein Selbstbewußtsein, seine Anschauung von Gott und Menschenwelt, die Einsicht in seinen Beruf und dessen Ziele nur durch das echteste und ursprünglichste Verständnis der alttestamentlichen Offenbarung bedingt und vermittelt ist, so die gleiche Bedingtheit der apostolischen Anschauungen von der Offenbarung Gottes in Christus das Merkmal ihrer Solidarität mit dem Herrn und ihrer Kanonicität gegenüber allem sonst sich darstellenden Verständnisse des Christenthums ist." Danach haben aber auch solche Schriften des Neuen Testaments als kanonisch zu gelten, deren Echtheit anzuzweifeln ist. Diesen sachlichen Ausführungen fügt Ritschl eine persönliche Bemerkung hinzu. Er sagt, er sei sich wohl bewußt, „daß nicht alle Fachgenossen bereit sein werden, auf diese ihnen ungewohnte Betrachtung der Sache einzugehen; ich bitte nur, wenn man nicht geneigt ist, diese Ansicht gelten zu lassen, mich ausnahmsweise gewähren zu lassen, wenn ich mir neue Wege suche, da die alten oft genug zu sehr ausgefahren sind, als daß sie noch gangbar wären. Aber ich möchte wenigstens dazu auffordern, daß man dem vielumstrittenen Evangelium Johannis die Mühe der Untersuchung zuwende, wie sich dessen auffallende und dessen unscheinbare Gedankenreihen zum richtig verstandenen Alten Testamente verhalten. Denn ich hege die begründete Überzeugung, daß durch die Erprobung dieser Schrift am Prüfstein des Alten Testaments mehr zur Sicherstellung ihrer Herkunft geschehen kann, als die Fortsetzung der bisher gepflogenen Debatten verspricht." (S. 589.)

Eine andere neutestamentliche Untersuchung aus derselben Zeit verdankt directer noch ihre Entstehung denjenigen Studien, zu welchen Ritschl durch seine Vorlesung über die Einleitung veranlaßt wurde. Steitz[1])

1) Steitz an R. 15. 2. 60.

stimmt in einem Briefe unbedingt einer Ansicht zu, die ihm Ritschl über die Irrlehrer des Judasbriefes mitgetheilt hatte. Diese Auffassung stellte dann Ritschl auch für den Druck dar. Die kleine Arbeit ist im ersten Heft des Jahrgangs 1861 der Studien und Kritiken (S. 104—113) unter dem Titel „Über die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten" erschienen und führt aus, daß die streitigen Irrlehrer ihr unsittliches Leben als berechtigten Dienst gegen Gott „in der Gemeinschaft des von ihm gegründeten Reiches auszuüben unternahmen.

Endlich stammt aus demselben Semester der Abriß, welchen Ritschl in der Herzogschen Realencyklopädie von dem Leben seines Vaters gegeben hat. Um diesen Beitrag hatte ihn der Herausgeber schon vor einem Jahre durch die Vermittlung von Steitz bitten lassen. Ritschl war der Antrag sehr willkommen, weil jene Encyklopädie nach seiner Meinung der richtige Ort war, um seinem Vater ein biographisches Denkmal zu setzen, welches in irgend einer Zeitung spurlos verschwinden würde[1]). Außer der Einsicht in hinterlassene Papiere des Vaters, um welche er die Mutter bat, hielt er es für nöthig, sich über die Berliner und Stettiner Wirksamkeit des Bischofs eine Charakteristik von solchen geben zu lassen, welche ihm nahe gestanden und ein selbständiges Urtheil darüber hatten. So bat er den Prediger Lisco in Berlin und den Provincialschulrath Mehring in Posen, der früher als Consistorialrath in Stettin der zuverlässigste und treueste Mitarbeiter des Bischofs gewesen war, um derartige Mittheilungen. Diese sind in dem Artikel benutzt, der im 13. Bande des Herzogschen Unternehmens (S. 47—52) 1860 erschien und bis auf einige kleine Veränderungen auch in der zweiten Auflage der Realencyklopädie gleichlautend wieder abgedruckt ist. (1884. Band 13. S. 1—6.)

Ritschls Interesse für die Versöhnungslehre, auf deren gründliche Erforschung er dauernd den Blick gerichtet hielt, hatte ihn im Anfang des Jahres 1860 auf das Studium Anselms geführt. Über dessen Satisfactionslehre hielt er damals bei einer der wöchentlichen Zusammenkünfte der Docenten einen Vortrag. Durch diesen rief er unmittelbar den Widerspruch des neuen Collegen Schlottmann hervor[2]), welcher, von der evangelischen Allianz im Jahre 1857 mit ihm bekannt, beim öfteren Zusammensein in Bonn zunächst noch nicht den Eindruck aufkommen ließ, daß sie beide sich gut mit einander verstehen würden. Im Anschluß an die Beschäftigung mit Anselm verfolgte Ritschl dann weiter die Lehre von der Genugthuung zugleich mit der von dem Verdienste Christi. Indem er

1) An die Mutter 12. 12. 58.
2) An Mangold 7. 2. 60.

seine Forschungen wohl hauptsächlich in den Osterferien 1860 zu Papiere brachte, entstand wieder einer der Aufsätze, welche Vorläufer des späteren großen Werkes über die Rechtfertigung und Versöhnung waren. Er ist im vierten Heft des fünften Bandes der Jahrbücher für deutsche Theologie (S. 581–636) veröffentlicht und führt den Titel „Studien über die Begriffe von der Genugthuung und von dem Verdienste Christi". Indem es Ritschl für die Aufgabe der gegenwärtigen Dogmatik erklärt, mit Beseitigung aller nicht direct biblischen Vorstellungen auf die biblische Theologie zurückzugehen, aus welcher nur durch allgemeine wissenschaftliche Begriffe ein theologisches System gestaltet werde, will er den Wurzeln der genannten Theologumena nachspüren, um einen Beitrag zur Reinigung der Lehre von dem Werke Christi zu geben. Die scholastischen Darstellungen der Begriffe Genugthuung und Verdienst sollen einer Analyse und Kritik unterworfen, und es soll ermittelt werden, ob die Umbildung, welche sie durch die evangelische Theologie erfahren haben, ihnen einen Anspruch auf fortwährende Geltung verleihen könne. Mit dieser Absicht wendet sich Ritschl zunächst dazu, die Lehren, welche Anselm, Thomas von Aquino und Duns Scotus über jene Punkte aufgestellt haben, zu untersuchen und zu beurtheilen. Das geschieht in derselben Weise, nur ausführlicher, wie bei der späteren Behandlung dieser Gegenstände in dem größeren Zusammenhange. Andererseits hat Ritschl den Gottesbegriff jener Scholastiker noch nicht ausdrücklich als den Maßstab angewandt, an welchem er später die Tendenz und den Sinn ihrer Lehren über die Genugthuung und das Verdienst in ein noch klareres Licht zu setzen vermocht hat. Indem er die Geschichte der beiden Begriffe in der reformatorischen und orthodoxen Lehrbildung verfolgt, gelangt er zu dem Ergebnis, daß die Lutheraner einen Fortschritt über die Scholastiker hinaus gemacht haben, da sie eine von diesen noch nicht erreichte gegenseitige nothwendige Beziehung der Genugthuung und des Verdienstes auf einander gefunden, wenn auch nicht durchgedacht und begründet haben. Da sie ferner den Begriff der Satisfaction in das Verhältnis öffentlichen Rechtes zwischen Gott und den Menschen einreihten, haben sie die im Mittelalter allein hervorgehobene privatrechtliche Bestimmung dieser Beziehung berichtigt. Die juristische Anschauung von dem Heilswerk Christi, welche in der früheren Periode der evangelischen Dogmatik durch den überwiegenden Anbau des Satisfactionsbegriffes ausgeprägt wurde, empfand man aber seit Feuerborn und Quenstedt das Bedürfnis durch die absichtliche Ausbildung der Lehre vom Verdienste zu ergänzen. Damit führte man ein sittliches Motiv in den Verlauf des göttlichen Rechtsverfahrens zum Heile der Menschen ein. Aber die Barmherzigkeit Gottes, welche dem Begriff des

Verdienstes Christi entspricht, entbehrt des Gleichgewichts mit seiner Gerechtigkeit, auf welche die Satisfaction bezogen ist. Sie ist nur an das zufällige, unbestimmte Maß der Billigkeit geknüpft, vermöge deren Gott auf das Verdienst Christi Rücksicht nimmt. Wenn indessen die Leistungen Christi für Gott nicht nur rechtlichen, sondern auch sittlichen Werth haben sollen, so genügen diese Anschauungen nicht. Das mittlerische Werk muß vielmehr unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Berufspflicht als nothwendig erwiesen werden. Damit fällt aber die rechtliche Anschauung überhaupt außer Betracht. Denn auch die Sphäre des öffentlichen Rechtes ist noch ein besonderer Bereich innerhalb der den Willen in Anspruch nehmenden Gemeinschaften. „Deshalb würde Gott, wenn seine Gerechtigkeit nur als Ordnung eines Rechtsgemeinwesens definirt wird, immer noch als Träger eines besonderen Zwecks nur relativ den Menschen entgegengesetzt werden können, während er als der absolute Wille allein dann gedacht wird, wenn alle und auch Christus im Verhältnis der sittlichen Pflicht, die sich für Christus zur Berufspflicht specialisirt, ihm untergeordnet werden.“ (S. 636.) Da also die nichtbiblischen Begriffe der Genugthuung und des Verdienstes Christi theologisch unzureichend sind, bedarf es einer „biblisch normirten neuen Construction der Lehre vom Werke Christi“, als deren unumgängliche Vorarbeit die an jenen Begriffen geübte Kritik angesehen werden soll, und in welcher es darauf ankommen wird, den vollkommenen Gehorsam Christi unter dem schon genannten Gesichtspunkt der sittlichen Berufspflicht hervorzuheben.

Indem Ritschl den zuletzt erwähnten Aufgaben seine Arbeit zuwandte, war er nicht mehr durch eine zeitraubende Thätigkeit in Anspruch genommen, der er 5 Jahre hindurch neben seinen anderen Beschäftigungen obgelegen hatte. Mit dem Beginn des neuen Jahres hat er die Mitarbeit an Zarnckes literarischem Centralblatt aufgegeben, weil es ihm nicht mehr möglich war[1]), allerhand Bücher durchzulesen, die seinen Interessen zum Theil recht fern standen. Über die Anfänge dieser Recensionsthätigkeit und über die entschiedene Haltung, welche Ritschl darin vertrat, ist bereits berichtet worden. Wir haben sie nun noch im Zusammenhang zu würdigen. Viele von den 124 Besprechungen sind zwar sehr kurz, andere enthalten nur einen Bericht über den Inhalt der angezeigten Bücher. Eine beträchtliche Anzahl ist aber so charakteristisch, daß sie von Ritschls Art aufzufassen und zu urtheilen und von seinen damaligen Absichten und Zielen ein klares und zutreffendes Bild gewährt. Seine Gabe in knapper und gedrungener Weise die Ansichten anderer wiederzugeben, so wie sie sich

1) An Basse 14. 1. 60.

ihm darstellten, kam in den Recensionen zur vollen Geltung. Sein Urtheil sprach er rückhaltlos aus, oft scharf und verletzend, aber immer in einer Weise, daß er auch seine Gründe dafür vorbrachte oder wenigstens für den Kundigen klar erkennbar andeutete. Der Maßstab, den er an die theologischen Schriften anlegte, schloß vor allem die Frage in sich, ob die dargebotenen Leistungen durch eine sichere, wissenschaftliche Methode getragen waren. Er sah strenge darauf, ob die Verfasser den Gegenständen, die sie behandelten, gewachsen waren, und ob ihre Unternehmungen es rechtfertigten, daß sie damit an die Öffentlichkeit getreten waren. Wenn das nicht der Fall war, wie einmal bei einem Candidaten, der eine dürftige Examensarbeit hatte drucken lassen, oder bei einem Übersetzer, der minderwerthige französische Werke dem deutschen Publicum darbot und anpries, ohne die besseren deutschen Arbeiten aus demselben Gebiet zu kennen, hielt Ritschl nicht mit seiner Rüge zurück. Einem jungen Katholiken verwies er ein andermal den „naseweisen Ton", den er gegen Schleiermacher angeschlagen hatte. Von solchen, welche wissenschaftliche Arbeiten zu populären Zwecken umschmelzen wollen, verlangt er, daß sie sich als wirkliche Vermittler zwischen der Wissenschaft und der populären Bildung benehmen lernen sollen, indem sie sich in der wissenschaftlichen Literatur genügend umsehen. Dem Ernst der Wissenschaft und der Würde der Religion ließ er ferner Unberufene nicht ungestraft zu nahe treten. So wies er mit der Überlegenheit, die dieser Standpunkt in sich schloß, Dilettanten, wie Johannes Scherr, in ihre Schranken zurück. Andererseits verwirft er die Theologie der Thatsachen des „angehenden Professors" Vilmar, wegen des demoralisirenden und kurzsichtigen Nützlichkeitsstrebens, in welchem die wissenschaftliche Bildung der jungen Theologen durch die asketische Dressur ersetzt werden sollte, wegen der dem Materialismus verwandten Abneigung gegen die wissenschaftliche Dogmatik und wegen des specifischen Unglaubens oder Halbglaubens, dessen Merkmal überhaupt der Fanatismus ist. Gegen Vilmar und Hengstenberg war Ritschls theologische Antithese überhaupt am stärksten ausgeprägt. Auch Stahls pharisäische Selbstgerechtigkeit und Unversöhnlichkeit wird scharf gerügt, während daneben gewisse Verdienste seiner Schrift wider Bunsen nicht verschwiegen werden. Philippis „kirchliche Glaubenslehre" wird einer treffenden Kritik unterzogen, und die in ihrem Titel ausgesprochene „wunderliche Prätension" gebührend beleuchtet. Sollte darin die Tendenz ausgedrückt werden, „dem Widerspruche gegen seine Art von theologischer Wissenschaft den Makel der Unkirchlichkeit oder Widerkirchlichkeit anzuhängen, so sieht sich der Referent" genöthigt, dagegen zu protestiren. Übrigens verfolgt Ritschl mit gespannter Aufmerksamkeit „den immer größere Dimensionen annehmenden inneren Zwiespalt im Schoße

der »lutherischen« Partei" und wünscht dieser Krisis „im Interesse der religiösen und wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit alles mögliche Gedeihen".

Indem Ritschl selbst, wie wir wissen, für die Union eintritt, ist er doch fern davon, ihren damaligen Wortführern einfach Gefolgschaft zu leisten. Seine eigenen Gedanken und Absichten bringt er vielmehr um so deutlicher zur Geltung, als ihm die Auseinandersetzung mit anderen dazu reichliche Gelegenheit bietet. Ausführungen, wie die in der bereits früher besprochenen Anzeige des Schwarzschen Werks (s. o. S. 273 f.), begegnen uns öfters. Es liegt ihm alles an der gebührenden Würdigung der einzigartigen Person Christi, an der Begründung der Dogmatik auf eine tüchtige biblische Theologie, an der wissenschaftlichen Ausprägung des religiösen Vorstellungsstoffes. Mit diesem Programm sieht er hoffnungsreich einer besseren Zukunft der deutschen Theologie entgegen. Er hat Grund zu erwarten, daß aus den verschiedenen kirchlichen Parteien sich die Kräfte zu dieser Erneuerung, die er zunächst lediglich als eine wissenschaftliche denkt, zusammenfinden werden. Daß er selbst einmal in dieser Bewegung die führende Rolle übernehmen werde, daran lag ihm der Gedanke gänzlich fern. Seine damaligen Beiträge zu dem gemeinsamen Werk, wie sie gerade auch in den Recensionen hie und da gegeben werden, betonen aber manche wichtige Punkte, auf welche er auch später besonderes Gewicht zu legen pflegte. Das ist der Fall sowohl bei gewissen dogmatischen als auch historischen Erkenntnissen. Der von Heppe vertretenen Überschätzung Melanchthons tritt er schon entgegen. Den Beweis des Rechts der reformirten Confession in Deutschland hält er noch nicht für einen Beweis ihrer Lebenskraft. „Wenn irgend ein fester Gesichtspunkt," heißt es, „in den gegenwärtigen Wirren in der deutsch-evangelischen Kirche zu fassen ist, so scheint es der zu sein, daß der lutherische Typus des evangelischen Christenthums trotz aller Intriguen für das »lutherische Bekenntnis« im Begriff ist, sich über den ganzen Boden des evangelischen Deutschlands auszubreiten" (1855, S. 554). Andererseits erklärt er, daß das Studium Schleiermachers fruchtbar bleibe, auch wenn man keinen seiner Gedanken vollständig sich noch aneignen könne (1856, S. 130). Aber, ohne gerade von Schleiermacher gelernt zu haben, würde er wohl auch nicht haben sagen können, daß im Leben der religiösen Wahrheit das Allgemeine nur in der engsten Verflechtung mit dem Eigenthümlichsten und Individuellsten sich offenbare (1855, S. 66). Mit besonderem Danke bespricht er dagegen Schneckenburgers vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. „Die Parteien, welche mit ihrem Streit um Confession und Union heutzutage die Kirche aufregen, können an diesem Werke unglaublich viel lernen, die einen, daß mit der

Neutralität des Lehrconsensus die Union nicht ihr Ziel erreicht, die anderen, daß sie anstatt der alten lutherischen Eigenthümlichkeiten in ihrer Ganzheit wenige dürftige und zerrissene Lappen sich angeeignet haben" (1855, S. 35, s. o. S. 266). Ebenso günstig besprach er später an einem anderen Orte Schneckenburgers Neutestamentliche Zeitgeschichte[1]). Auch andere Erscheinungen auf verschiedenen Gebieten begrüßt er im Centralblatt mit aufrichtiger Anerkennung. Neben der strengen und abfälligen Kritik begegnet uns oft ein freudiges Lob gediegener Leistungen, wie von Hases Franz von Assisi, und warmer Dank für lehrreiche Werke, zumal wenn deren Verfasser entlegeneren Stoffen ihre mühevolle und sorgsame Arbeit zugewandt haben, wie Hartwig dem Heinrich von Langenstein. Endlich sei noch auf die durchaus anerkennende Anzeige von Neanders Dogmengeschichte (1858, S. 1) hingewiesen, in welcher Ritschl jetzt dem großen Historiker volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, nachdem er einst als Schüler Baurs in sehr ungünstiger Weise über ihn geurtheilt hatte (s. o. S. 96. 126).

Im Sommer 1860 las Ritschl seit 5 Jahren zum ersten Male wieder Dogmengeschichte. Die Einleitung zu dieser Vorlesung erscheint jetzt in einer neuen Gestalt. Bei der gereifteren dogmatischen Einsicht Ritschls war es nothwendig, den Begriff des Dogmas im Unterschiede von dem der Offenbarung und der Religion genauer zu bestimmen. Die Formel, die dafür gegeben wird, ist inhaltlich dieselbe, wie die in der Dogmatik. Erst das Christenthum, für welches die Definition Schleiermachers[2]) acceptirt wird, hat als die Religion der von der Natur freien Geistigkeit das innere Bedürfnis nach Dogmenbildung. Indem also die Dogmengeschichte, welche ebenso wie früher gegen die Kirchengeschichte abgegrenzt wird (s. o. S. 177), darzustellen hat, wie die religiösen Vorstellungen zu Dogmen geworden sind, zeigt sie, daß in jeder Periode zwar ein Dogma in Bewegung ist, in diesem aber alle Beziehungen des religiösen Verhältnisses eingeschlossen sind. Unter dieser Voraussetzung wird die alte Eintheilung des Stoffes beibehalten, aber nicht mehr ebenso begründet, wie das erste Mal. Indem sich in der Vorperiode der Begriff der Kirche als Subject des Dogmas gebildet hat, bemächtigt sie sich zuerst des religiösen Verhältnisses in dem Begriffe von dem normalen Stifter der Religion, dann in dem Begriffe ihrer selbst als des ersten Gegenstandes und

1) Studien und Kritiken, 1864, S. 383—386.
2) Glaubenslehre, § 11.

Grundes ihres Glaubens, endlich des religiösen Verhältnisses in Hinsicht des einzelnen Gläubigen als Schlüssels aller anderen Erkenntnisse.

Neben der Dogmengeschichte und dem Publicum über die Union legte Ritschl zum ersten Male fünfstündig die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philipper aus. In diesen, hatte er schon im Winter vorher geschrieben[1]), stecke manches, was durchgearbeitet sein wolle und nur mittelst einer Vorlesung darüber bewältigt werden könne. Dann berichtet[2]) er über diese selbst: „Ich muß gestehen, daß eine solche exegetische Vorlesung, deren Vorbereitung nicht immer amüsant ist, im Vortrag die behaglichste ist, und daß man in unerwarteter Weise lernt. Ich habe mir vorgenommen, alle neutestamentlichen Schriften allmählich in Vorlesungen durchzuarbeiten; man wird ihrer doch ohnedies nicht Herr. Und wenn ich gedacht habe, daß ich die Briefe verstände, so hatte ich mich getäuscht. Erst jetzt kann ich Bescheid über sie geben."

Die Vorlesungen des folgenden Semesters brachten wieder reichlichere Arbeit. Zwar nahm die wiederholte Auslegung des Römerbriefs nicht viel Zeit in Anspruch. Dagegen arbeitete Ritschl die Prolegomena zur Dogmatik, die er dieser für den folgenden Sommer in Aussicht genommenen Vorlesung vorausschickte, und daneben die seit 6½ Jahren zum ersten Male wieder angekündigte neutestamentliche Theologie von Neuem aus. Nach der Auffassung, die er jetzt vortrug und später dauernd beibehielt, hat die neutestamentliche Theologie in ihrer Gliederung als Verkündigung Christi und der Apostel und in der von ihr zu gebenden Ordnung der apostolischen Gedankenkreise ein methodisches Verhältnis zur Dogmatik. Das ist für die alttestamentliche Theologie nur indirect der Fall, sofern nämlich „die christlichen Gedankenkreise des Neuen Testamentes ihre Wurzeln und unumgänglichen Bedingungen an der alttestamentlichen Religionsentwicklung finden". Indem aber „die dogmatische oder positive wissenschaftliche Erkenntnis des Gedankeninhalts der Offenbarung in Christus die Dogmen nur als negative Norm" anwendet, bedarf sie „der biblischen Theologie als ihrer Vorbereitung, in welcher die christlichen Gedankenkreise gemäß ihrem historischen Verständnis und ihrem ursprünglichen Verhältnis zur Offenbarung dem wissenschaftlichen Begreifen dargeboten werden. Die Zusammenfassung der christlichen Gedanken, welche bei Christus und den Aposteln eine verschiedene Ausprägung gefunden haben, zu *einer* Anschauung geschieht erst in der Dogmatik vermittelst der formgebenden Absicht sie zu begreifen." Wenn also die biblische Theo-

1) An Basse 14. 1. 60.
2) An Basse 13. 7. 60.

logie des Neuen Testamentes historische Darstellung einer Reihe von auf einander folgenden religiösen Gedankenkreisen ist, so tritt sie in die nächste Analogie zur Dogmengeschichte oder Geschichte der christlichen Theologie. Aber ihre Unterscheidung von dieser ihr folgenden Geschichte haftet an dem Vorzug der kanonischen Schriften vor der späteren christlichen Literatur. Die in dieser vorliegende Gedankenbildung ist, sofern sie nicht blos Wiederholung neutestamentlicher Gedanken ist, im eigentlichen Sinne wissenschaftlich, da man die überlieferten religiösen Vorstellungen absichtlich oder unabsichtlich auf feststehende Formen reflectirter Weltanschauung zurückführte. Eine solche ist aber das formale Gegentheil der im Neuen Testament vertretenen religiösen Weltanschauung. Denn die Dialektik des Paulus und des Verfassers des Hebräerbriefs ist darin anders geartet, als die spätere, daß sie sich immer nur auf einzelne Probleme richtet. Materiell wird dann die Authentie des Kanons auf denselben Grund zurückgeführt, den Ritschl schon bei anderer Gelegenheit entwickelt hatte (s. o. S. 373). Die Anlage der Vorlesung entspricht der allgemeinen Auffassung von ihrer Bedeutung. Nachdem zunächst noch in der Einleitung die Voraussetzungen aus der Religion des Alten Testamentes behandelt werden, schildert der erste Abschnitt das Judenthum zur Zeit Christi und geht dabei auf die jüdische Messiaserwartung ein. Im zweiten Abschnitt wird die Verkündigung Jesu, deren Ziel das Gottesreich ist, dargestellt. Endlich handelt der dritte Abschnitt von der Verkündigung der Apostel, indem Ritschl gemäß der in der Entstehung der altkatholischen Kirche vertretenen Auffassung zunächst die gemeinsamen Grundlagen und darauf die einzelnen Lehrbegriffe in der Weise erörtert, daß er zuerst die ursprünglichen Gedankenreihen der Urapostel, dann die paulinische Lehre und endlich die vorgeschrittenen Gedankenreihen der Urapostel bespricht.

In der gleichzeitig mit der neutestamentlichen Theologie neu ausgearbeiteten Vorlesung über die Prolegomena zur Dogmatik giebt Ritschl als deren Inhalt Lehnsätze aus anderen Zweigen der Wissenschaft an, durch welche die Stellung der Dogmatik im Zusammenhange der Wissenschaften bezeichnet, und ihre besondere Aufgabe bestimmt werden soll. So werden die Begriffe Religion und Offenbarung durch die Religionsphilosophie ermittelt, die selbst wieder ein Zweig der Philosophie der Geschichte, resp. der philosophischen Ethik ist. Andererseits haben die Erörterungen über die theologische Geltung der heiligen Schrift und über die kirchlichen Symbole ihren Boden in der theologisch-ethischen Lehre von der Kirche. So enthalten die Prolegomena nicht rein apriorische oder metaphysische Erkenntnisse, und es „wird die Annahme widerlegt, als sei ein linearer Fortschritt in der Reihenfolge der theologischen Wissenschaften möglich.

Vielmehr bewährt sich hieran das allgemeine Gesetz der Erkenntnis, daß das Einzelne nur aus dem Ganzen bestimmt werden kann, nicht aber das Einzelne aus den vorher erkannten einzelnen Gliedern genügend erklärt wird. An dieser Bedingung hängt die künstlerische Thätigkeit in der Wissenschaft, die darin besteht, daß die Idee des Ganzen in dem speciellen Gedanken- und Redestoff ausgeprägt sei, deren Ausführung eine Aufgabe der gebildeten Freiheit ist, unbeschadet dessen, daß die wissenschaftliche Erkenntnis der Nothwendigkeit des zu erkennenden Gegenstandes nachgeht." Das christliche Dogma als diejenige Species der religiösen Vorstellung, welche wissenschaftlich vermittelt und Grundgesetz der christlichen Gemeinschaft ist, setzt schon Theologie voraus. Diese selbst ist „die Begründung der der christlichen Gemeinde unmittelbar gewissen religiösen Wahrheit in dem allgemeinen wissenschaftlich durchgebildeten Selbst- und Weltbewußtsein." Insofern ist die Theologie als Wissenschaft immer abhängig von der Philosophie (s. o. S. 226. 346). Der Theolog muß aber „von der Wahrheit der gemeinsamen religiösen Vorstellung in seinem Gewissen überzeugt sein, um die Vorstellung, die er wissenschaftlich bearbeitet, überhaupt als religiöse gegenwärtig zu haben. Diese Qualität wird aber in dem Subject mit der wissenschaftlichen Bildung praktisch zusammengefaßt durch die Absicht der religiösen Gemeinschaft die bestimmten Dienste zu leisten, die durch das gegenwärtige Verhältnis zwischen Kirche und allgemeiner Bildung erfordert werden." Dieser religiöse Charakter des theologischen Subjects führt auf die „Frage nach dem subjectiven Wesen der Religion und nach den Bedingungen des unmittelbaren Besitzes der religiösen Wahrheit".

Die Religion verwirklicht sich in dem subjectiven Geiste immer nur entweder als Erkennen oder als Wollen. Das Gefühl ist nichts drittes neben beiden, sondern gehört einerseits als religiöser Trieb zum Wollen, andererseits, sofern es bei der Empfindung des religiösen Urtheils über den jeweiligen Zustand des Subjects als Lust oder Unlust bestimmt wird, zum Erkennen. Am religiösen Erkennen und am religiösen Wollen haften aber entgegengesetzte Merkmale. „Die Gotteserkenntnis ist religiös, welche auf die individuelle Selbsterkenntnis angewandt wird; dasjenige Wollen ist religiös, welches aus dem Gedanken an den höchsten und allgemeinsten Zweck hervorgeht." Für beide Functionen ist die rein formale Thätigkeit des Denkens das Mittel, durch dessen Anwendung der Trieb zum zweckerfüllten Wollen, das Wahrnehmen zum Erkennen wird. Das Erkennen setzt aber, indem es die Objecte in das Subject hereinnimmt, das Wollen voraus, welches das Subject in die Objecte hinaussetzt. Insofern ist jedoch der Grund des Erkennens nicht der Wille als empirischer Einzelwille, sondern als die transscendentale Einheit aller einzelnen Erkenntnis-

und Willensacte, die Freiheit oder das Leben des Geistes, welches sich selbst durch den denkend bewußten Selbstzweck hervorbringt. Indem die Freiheit aber in dem Gewissen zur Erscheinung kommt, wird dieses endlich wieder als der subjective Grund der religiösen Functionen bezeichnet. Ebenso wie früher wird auch die Nothwendigkeit der Offenbarung nachgewiesen. Nur wird in ihre Definition ausdrücklich jetzt die Seligkeit der Menschen als Zweckbestimmung der von Gott beabsichtigten Gemeinschaft mit ihnen aufgenommen. Es zeigt sich also hier zuerst deutlich der Einfluß, welchen Ritschl inzwischen durch die Schriften der Reformatoren erfahren hat (s. o. S. 299). Indem er aber jetzt auf die Seligkeit entscheidendes Gewicht legte, gelangte in seiner Dogmatik ein Element zur Geltung, welches früher nur nebenbei in Betracht gezogen worden war, aber weiterhin immer mehr zu seinem Rechte kommen sollte.

In dem Abschnitt über die Erkenntnisquelle der Dogmatik behauptet Ritschl, indem er seine Ansicht von dem Grunde der Kanonicität des Neuen Testaments wiederholt (s. o. S. 373. 381), daß dessen Schriftsteller in manchen Nebensachen und in der Methode der Darstellung an den Einflüssen des zeitgenössischen Judenthums Theil nehmen. Ferner hebt er ausdrücklich hervor, daß die biblische Theologie, welche dem dogmatischen Erkennen als Object die göttliche Offenbarung direct aus dem Gedankenkreise Christi, indirect aus den Vorstellungskreisen der Apostel zur Anschauung bringt, ebensowenig ein System sei, wie die heilige Schrift selbst ein Organismus ist oder stillschweigend ein System von religiösen Vorstellungen voraussetzt. Daraus folgt aber, daß in den Bereich der dogmatischen oder positiven Theologie, welche eine wissenschaftliche Erkenntnis der durch die Offenbarung hervorgerufenen Vorstellungen von Gott, von dem Menschen und von dem durch Christus vermittelten Verhältnis zwischen beiden Theilen erzielen soll, nicht der ganze Umfang der biblischen Vorstellungen fallen kann, sondern nur derjenige Stoff, an welchem die Causalität Gottes angeschaut wird, d. h. die Vorstellungen von dem Verhältnis Gottes zum Einzelnen und zur Gemeinde, welche dieses der Anschauung der göttlichen Offenbarung unterwerfen. Die Kirchlichkeit der positiven Theologie hängt aber „in letzter Instanz davon ab, daß die Absicht, der Kirche, im gegenwärtigen Moment ihres Verhältnisses zur allgemeinen Bildung, zu dienen, mit einer tieferen Einsicht in die Entwicklung der Kirche, in ihr gegenwärtiges Bedürfnis und in die Richtung, die sie einschlagen muß, verbunden ist. Beides gehört aber in die Ausrüstung zu dem Werke, welcher gemäß dieses den Charakter eines Kunstwerkes hat (s. o. S. 382). In dieser Hinsicht concurrirt namentlich auch der persönliche Charakter, weshalb die Alten der Theologie

einen habitus practicus beimaßen. Demnach kann die Kirchlichkeit eines Systems positiver Theologie nur an der Einwirkung desselben auf die Kirche vollständig erprobt werden und vorläufig nur erwiesen werden an der Anerkennung und dem Gebrauch der Dogmen zur Bezeichnung der Richtung, in welcher die theologische Erkenntnis sich bewegt." Denn als wissenschaftliche Gestaltungen der religiösen Vorstellung sind die Dogmen zwar von dem Maß der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung und der exegetischen Einsicht der Zeit abhängig, welcher sie ihre Entstehung verdanken, aber, indem sie überhaupt von jeher durch die „Abwehr von Ansichten, welche die Probleme der Erkenntnis verkürzt haben, dieselben unverkürzt zu erhalten gesucht haben", sind sie negative Norm der theologischen Erkenntnis, Wegweiser, nicht Schlagbäume[1]). Nach diesen Vorbereitungen wird endlich die Dogmatik selbst definirt als „das wissenschaftliche System der Erkenntnis der Offenbarung Gottes in Christus, welches in der von dem evangelischen Bekenntnis gewiesenen Richtung an dem ausschließlich aus der heiligen Schrift geschöpften religiösen Vorstellungsstoffe vollzogen wird."

An die Vorlesung über die Prolegomena schloß sich in dem folgenden Sommersemester 1861 der Vortrag der eigentlichen Dogmatik an. Auch diese sah sich Ritschl genöthigt, nun zum dritten Mal neu auszuarbeiten. Da ihm aber, wie er sagt[2]), der Athem hierbei ausging, begnügte er sich damit, einen Theil der Vorlesung nach Notizen vorzutragen, und erst in den folgenden Herbstferien vervollständigte er nachträglich sein Heft, indem er sein frei gegebenes Dictat aus der Nachschrift eines Zuhörers abschrieb. Der neue Entwurf bezeichnet wie schon der der Prolegomena einen größeren Fortschritt über seinen Vorgänger aus dem Jahre 1856, als dieser über die erste Ausarbeitung der Dogmatik von 1853. Ritschls Studien über die Versöhnungslehre haben ebenso wie seine Beschäftigung mit der Ethik eine fördernde Rückwirkung auch auf das dogmatische System geübt. Dennoch ist dieses auch jetzt noch nicht zur völligen Abrundung gelangt. Das wird an einigen Punkten die Betrachtung der wichtigsten Ausführungen des neuen Heftes hervorzuheben die Gelegenheit darbieten.

Die Lehre von Gott ist in dem neuen Entwurf der Dogmatik zum Theil genauer und gründlicher dargestellt. Die Persönlichkeit Gottes wird in demselben Sinne wie früher, aber nicht mehr nur nachträglich und nicht, wie das erste Mal, unter einem gewissen Vorbehalt gegen die Zweckmäßigkeit dieses Ausdrucks erörtert. In der Bestimmung des Wesens des Menschen wird die Lehre von dem Urstand, der Ritschl früher selbst

1) Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 22; 2. u. 3. Aufl., S. 18 f.
2) An Basse 6. 9. 61.

eine positive Seite abzugewinnen versucht hatte, für unbegründet, aber auch für überflüssig erklärt. Der Abstand der Sünde von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen kann auch rein nach dem idealen Begriff des menschlichen Wesens bemessen werden. Und da ferner dieser Begriff erst im Verhältnis der Menschheit zu Christus seine eigentliche Gestalt gewinnen kann, so ist der volle Umfang der Sünde auch erst an ihrem Verhältnis zu Christus und an dem Sündenbewußtsein der christlichen Gemeinde meßbar[1]). Indem nämlich die Sünde Adams als die schwerste dargestellt, und dieser Charakter auch auf die Erbsünde übertragen wird, gewinnt der Fall des vollkommenen ersten Menschen den Werth der Sünde gegen den heiligen Geist, welche doch erst im Vergleich mit der vollkommenen Offenbarung Gottes möglich ist. Ferner können überhaupt die in der Theologie nothwendigen Bestimmungen über die Sünde gar nicht unabhängig von dem Verständnis der Person Christi zur Überzeugung gebracht werden, da dieses und nicht die vorgebliche Vollkommenheit Adams den entsprechenden Erkenntnisgrund und das Maß für die Sünde darbietet. Endlich beeinträchtigt die Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit der ersten Menschen die Stellung, welche Christus in der dogmatischen Weltanschauung zukommt. Diesen vermag die alte Dogmatik nur als eine exceptionelle Größe zu würdigen, die nicht in die allgemeine göttliche Weltordnung gehört. Indem aber die leitende Stellung in der Weltgeschichte an dem Attribut der ursprünglichen Gerechtigkeit haftet, wird Christi Anspruch darauf verkürzt, wenn sie schon auf Adam übertragen wird.

Das Verständnis der Allgemeinheit der Sünde, welche das Neue Testament behauptet, setzt den Begriff des einzelnen sündigen Willensactes als ihres ursprünglichen Elementes voraus. Als solches kommt die Sünde in der menschlichen Freiheit so zu Stande, daß „die individuelle Bestimmtheit aus ihrer Stellung im Grunde des Willens in die Stellung des Zweckes eintritt, ohne daß gleichzeitig der gewußte höchste Zweck in den Grund des Willens aufgenommen wird.“ Nun kann das Gesetz, als dessen Übertretung die Sünde aufgefaßt werden soll, als Sittengesetz nur so vorgestellt werden, daß jedes einzelne denkbare Gebot Gottes nicht blos auf den gesetzgebenden, sondern auf denjenigen Willen Gottes zurückgeführt wird, der im Sinne der speciellen Vorsehung unsere ganze sittliche Existenz begründet, ordnet und leitet. Deshalb schließt der Begriff der Sünde im Unterschiede von denen des Unrechts und des Verbrechens, welche zwar im Widerspruch gegen allgemeine, aber doch mit dem absoluten

1) Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 288 ff., 3. Aufl., S. 312 ff.

nicht vergleichbare Zwecke stehen, den Ungehorsam gegen Gottes persönliche Auctorität in sich, welche dem Menschen erst durch die Verbindlichkeit des übertretenen Gebots gewährleistet ist. Die normale Folge der einzelnen Sünde ist das Schuldgefühl als „die innerhalb der subjectiven Zustände sich haltende Wahrnehmung von dem durch die Sünde gesetzten Widerspruch im Willen". Das böse Gewissen nöthigt dem Menschen das Urtheil auf, daß die Handlung, die er begangen hat, dem von ihm anerkannten allgemeinen sittlichen Zweck zuwiderlaufe. Das Schuldgefühl beweist nun einmal, da es selbst das Bewußtsein von der Gültigkeit des sittlichen Zweckes bezeugt, daß kein Moment der Freiheit durch die Sünde vernichtet oder aufgehoben ist. Andererseits zieht die mit ihm verbundene Unlust als Antrieb die Sünde gegen das Gewissen zu entschuldigen weitere Sünde nach sich, und diese wird objectiv um so schwerer sein, je mehr es gelingt das subjective Schuldgefühl zu schwächen. Dagegen bedeutet „die Erhaltung und Schärfung des Schuldgefühls als Zeugnis für die Erhaltung der Freiheit zugleich die Möglichkeit einer Aufhebung der Schuld und der Erlösung von der Sünde, die freilich anders woher ausgehen muß." Die sich nun anschließende Erörterung über Tod und Übel, welche beide als Folgen der Sünde behauptet werden, weist über die hiermit eröffneten Betrachtungen hinaus auf den christlichen Glauben, welcher in dem Übel nicht blos eine Hemmung der Persönlichkeit, sondern ein Mittel der Erziehung sieht und auch den Tod nicht als Unterbrechung des durch den heiligen Geist begründeten Lebens erachtet.

Indem Ritschl ferner die Annahme einer Erbschuld als widerspruchsvoll und durch die Schrift nicht begründet wieder ablehnt, erklärt er, daß ohne sie auch der Gedanke einer natürlich vererbten Sünde das Interesse verliere, aus welchem die kirchliche Lehre hervorgegangen ist. „Denn wenn man sich überhaupt angeerbte Sünde ohne Schuld vorstellen kann, so ist die Sünde eo ipso nicht als wirklich, sondern nur als möglich bezeichnet; eine angeerbte Möglichkeit zum Sündigen liegt aber im Begriff der werdenden Freiheit an sich, erfordert also keinen besonderen Ausdruck." Sofern aber die Sündhaftigkeit jedes Einzelnen schon in ihrer elementarsten Gestalt durch die Sünde anderer bedingt ist, zeigt sich die Sünde über den ganzen Zusammenhang der menschlichen Gesellschaft verbreitet. „Auf dieser Grundlage erklärt sich nun auch das religiöse Bewußtsein allgemeiner Schuld. Denn der Einzelne dehnt sein Schuldbewußtsein über die einzelnen sündigen Handlungen auf den bedingenden sündigen Hang aus, so daß auch die versucherischen Antriebe, denen in der That nicht Folge gegeben ist, als Elemente des Ich gelten müssen, für welche dasselbe verantwortlich ist. Ferner aber muß jeder, der sich eine Schuld von

Thatsünden zurechnet, darin auch das Urtheil einschließen, daß durch dieselben er Sünden anderer verschuldet hat, und, da die sittliche Gemeinschaft ihre Grenze nur an der Grenze des menschlichen Geschlechts hat, so folgt, daß auch die Gemeinschaft der Verschuldung sich soweit erstreckt."

Deutlicher und zusammenhängender als früher erörtert Ritschl jetzt das Problem, wie sich die Sünde zur göttlichen Weltordnung verhalte. Den Schlüssel dazu bietet ihm die neutestamentliche Unterscheidung der Sünde wider den heiligen Geist von derjenigen, die von Gott vergeben werden kann[1]). Da Gott einmal die zur Gemeinschaft mit ihm bestimmten Menschen als freie will, läßt er die Möglichkeit der Sünde in ihnen zu. Da nun diejenigen, welche eine principiell entgegengesetzte Stellung gegen seinen durch Christus offenbarten Willen einnehmen und festhalten, keinen Platz in der sittlichen Entwicklung des Menschengeschlechts behaupten können, verträgt sich ihre Sünde allerdings nicht mit dem göttlichen Weltplan. Aber sie wird eben deshalb durch Gottes Fügungen überwunden, und ihre Träger dem Verderben und der Vernichtung übergeben. Die andere Art von Sünde, welche Vergebung findet, also den göttlichen Weltplan durch ihr Vorhandensein nicht aufhebt, ist dagegen nach Röm. 5, 20. 21; 11, 32; Gal. 3, 19 als ein Mittel zu beurtheilen, durch welches Gott seinen Zweck an dem menschlichen Geschlecht verwirklicht. „Die Erlösung ist also die Form, in welcher der göttliche Zweck im Verhältnis zum sündigen Menschengeschlecht vollzogen wird. Man kann also höchstens darauf reflectiren, daß die der Erlösung fähige Sünde die Entwicklung des göttlichen Weltplans verzögert hat, allein dieser zeitliche Maßstab kann nicht mit irgend einem Erfolge auf die Beurtheilung der göttlichen Wege angewendet werden." Wenn ferner die Gemeinde „von Gott ewig erwählt ist (Eph. 1, 4), so ist in diesem Ausdruck des göttlichen Weltzwecks mit Rücksicht auf die als möglich und wahrscheinlich gedachte Sünde der Gedanke eingeschlossen, daß der Sohn Gottes als Gründer dieser Gemeinde auch der Erlöser derselben von der Sünde sein wird. Diejenigen aber, welche dem Erfolge gemäß als solche angesehen werden müssen, die dem Zorne Gottes verfallen, können demnach für unser Urtheil nicht unter die Erwählten gerechnet werden. . . . . . . Aber die biblische Vorstellung der ewigen Erwählung, welcher kein Gedanke ewiger Verwerfung zur Seite gestellt ist, bezieht sich nie auf Einzelne, die als solche die Summe bilden, sondern nur auf die Totalitäten, deren Charakter entsprechend die Einzelnen gestaltet sind. Wie also das ganze Volk Israel erwählt war, und demgemäß die einzelnen Volksglieder den

1) Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung, III, S. 331 ff., 3. Aufl., S. 356 ff.

gleichen Charakter an sich trugen, so gilt die Erwählung in Christus der Gemeinde als einer gedachten Gesammtheit von Menschen, deren einzelne Glieder nur auf Grund dieses Gedankens den bestimmten gleichartigen Charakter tragen sollen."

Ritschls Lehre von der Person Christi hat auch in der vorliegenden Gestalt den Standpunkt[1]) noch nicht erreicht, auf welchem sie später zum Abschluß gelangen sollte[2]). Sie bewegt sich noch um das speculative Problem den Begriff des Gottmenschen als möglich und nothwendig nachzuweisen. Allerdings wird hierbei gleich viel sicherer und bestimmter mit dem Gedanken eingesetzt, daß Christi einzigartiger Beruf die Einheit seines Willens und seiner Person begründe, und danach erst der in dem vorigen Entwurf der Dogmatik vorhergeschickte Beweis für die Wirklichkeit des Gottmenschen gegeben. Unter den ausdrücklich hervorgehobenen Gesichtspunkt des vollkommenen Berufsgehorsams wird ferner, wie schon seit einigen Jahren[3]), auch wieder das Werk Christi gestellt, indem dessen andersartige Auffassungen zugleich einer triftigen Kritik unterworfen werden. Innerhalb dieser Erörterung wird die Rechtfertigung und Erlösung der Gläubigen durch Christi Gehorsam klarer und gründlicher behandelt, als früher. „Der Glaube ist Gehorsam gegen Gott und Christus, d. h. diejenige Gesammtbeziehung des Willens auf den von ihm vertretenen und ausgeführten göttlichen Selbstzweck, durch welche sittliche Gemeinschaft mit Christus als demjenigen hergestellt wird, von welchem die Gläubigen ihre heilsmäßige Leitung empfangen. An Christus glauben kann man eben nur in dem Sinne, als man seine Gottheit anerkennt, sowie dieselbe aufgewiesen ist in seiner unumgänglichen richterlichen, sittlich scheidenden, d. h. belebenden wie verderbenden Wirkung (s. o. S. 239. 258). Unter dieser Bedingung enthält das Verhältnis des Glaubens an Christus die Anerkennung seiner principiellen Stellung in der Gemeinschaft mit ihm, der gemäß er nicht nur Vorbild des Gehorsams ist, sondern der Grund, der unsern Gehorsam, d. h. Glauben an Gott möglich macht. Der Berufsgehorsam Christi in Leben und Tod ist nun unter zwei Gesichtspunkte zu stellen und begründet demgemäß die doppelte Aussage seiner Wirkung als Rechtfertigung und Erlösung. Sofern der Berufsgehorsam in Leben und Tod *vollkommener* Gehorsam ist, ist er Träger der Rechtfertigung und Sündenvergebung. Sofern er vollkommener Ge-

1) Rechtfertigung und Versöhnung, 1. Aufl., III, S. 345 f.

2) Ebenda, 2. Aufl. S. 358 ff., 3. Aufl. S. 364 ff.

3) Das ergeben die Randbemerkungen zum zweiten Entwurf der Dogmatik von 1856.

horsam in Leiden und Tod ist, ist er Träger der Erlösung und Befreiung von der Sünde. Jenes ist zu verstehen als Aufhebung der Schuld und Setzung des richtigen Verhältnisses zwischen Menschen und Gott; dieses als Aufhebung der Macht der Sünde über den Menschen und Begründung des richtigen Verhaltens der Menschen zu Gott." Diese Ausführung ist dadurch bemerkenswerth, daß sie einerseits eine Abhängigkeit von Schleiermachers[1]) Gedankengang und Sprachgebrauch verräth, den Ritschl später selbst als irreführend abgelehnt hat[2]). Ritschl bezeichnet nämlich noch die Aufhebung der Macht der Sünde als Erlösung und nicht wie später umgekehrt die in der Versöhnung des Menschen mit Gott eingeschlossene Aufhebung des allgemeinen Schuldbewußtseins. Andererseits unterscheidet sich seine Ansicht bereits von derjenigen Schleiermachers, indem er die Sündenvergebung nicht wie dieser an dem Bewußtsein von der Strafwürdigkeit befreit zu sein, sondern an der Aufhebung des Schuldbewußtseins ihren Inhalt haben läßt. In diesem Sinne lehrt er aber weiter: „Die Rechtfertigung oder Sündenvergebung ist die Wirkung des Gehorsams Christi auf die Menschen, darauf gegründet, daß in dem Gehorsam Christi der göttliche Selbstzweck nicht blos überhaupt in einem Menschen verwirklicht, sondern, sofern er Glauben wirkt, so verwirklicht ist, daß er Gemeinschaft der Menschen mit Gott hervorbringt, — und dadurch bedingt, daß die unter Voraussetzung des Glaubens mit Christus auf Grund des offenbaren göttlichen Selbstzwecks vereinigten Menschen für Gott nur da sind in dieser Bestimmtheit, also nicht mehr als Sünder." Und in der anderen Beziehung heißt es: „Der Bann der Sündenmacht über das Menschengeschlecht ist in der Person Christi in der Art thatsächlich aufgehoben, daß gerade unter den Folgen der Sünde, die ihn treffen, seine sittliche Vollkommenheit ihre Höhe erreicht. Unter der Bedingung ihres Glaubens stehen also die Sünder unter der sittlichen Einwirkung der Person, deren Lebensgebiet nicht unter der Sündenmacht steht. Indem also die bisherige Sünde ihre üblen Folgen auch noch auf die Gläubigen erstreckt, haben sie auf Grund der innern Freiheit Christi von der Sünde die Möglichkeit sich der Sünde immer mehr zu entziehen, also den Grund ihrer Erlösung von der Sündenmacht."

Daß Ritschl die kirchliche Auffassung der Heilsordnung als verfehlt erkennen gelernt hatte, ist schon früher erwähnt worden. Nun äußert er sich in Übereinstimmung mit den entsprechenden Ausführungen in seiner Ethik: „Heiligung durch den heiligen Geist ist nach dem Neuen Testament

---

1) Glaubenslehre, § 100. 101.

2) Rechtfertigung und Versöhnung, I, S. 496 f. 499 f., 2. Aufl. S. 515. 518 f.

der einzig berechtigte Titel der Gesammtbeziehung des heiligen Geistes auf den Menschen; Erneuerung, Neuzeugung, Wiedergeburt sind nur Prädicate der Heiligung im Vergleich derselben mit dem alten Zustande des Menschen. Die Berufung als wirksam gedacht ist mit der Heiligung identisch, und die Erleuchtung ist die Anwendung der Heiligung auf die Erkenntnis. Die Heiligung ist also die Aneignung des Gedankens vom göttlichen Selbstzweck als Grund des Willens und religiösen Selbstbewußtseins. Wie dies nichts einzelnes, empirisches ist, so ist auch die Erreichung dieses Gesammtzustandes nicht für den Verstand zugänglich." Über das Verhältnis der Wiedergeburt zur Rechtfertigung entwickelt Ritschl dieselbe Ansicht, die er in seinem Aufsatz über die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander ausgesprochen hatte (s. o. S. 298). Ebenso wird die Frage nach der Bekehrung in demselben Sinne erörtert, wie in der Ethik. Indem aber dabei wieder der religiöse Gesichtspunkt, unter welchem sie und der ganze Umfang der sittlichen Thätigkeit auf die Mittheilung des heiligen Geistes zurückgeführt wird, dem ethischen entgegengesetzt wird, charakterisirt Ritschl deutlicher als in den Prolegomena (s. o. S. 382) die religiösen Aussagen überhaupt als solche, in welchen eine das subjective Leben betreffende Thatsache von Gott abgeleitet wird, und zwar mit Ausschließung aller absichtlichen Reflexion auf die möglichen Mittel. „Die Confessionslehren geben die religiöse Vorstellung schon in dialektischer Vermittelung. Denn die reformirte Lehre behauptet die Unwiderstehlichkeit der Bekehrung durch Gott auf Grund des Causalitätsbegriffs." Die lutherische Lehre behauptet auf Grund des Begriffs der Wechselwirkung, daß die Bekehrung durch Gott bedingt sei durch die positive Empfänglichkeit. Die einfache religiöse Aussage ist dagegen: „Gott hat meinen Willen aus der Macht der Sünde befreit und sich zugewendet und wirkt demgemäß ein ihm wohlgefälliges Wollen und Vollbringen. Das wissenschaftliche Interesse ist nun der Richtung dieser Aussage gerade entgegengesetzt; denn wissenschaftlich gilt der Grundsatz, daß nichts in dem Willen des Menschen vorgehen kann, was nicht nach dem Gesetze der Freiheit vom Willen selbst ausgeht." Also setzt die eigentliche theoretische Erörterung der Bekehrung den ethischen Gesichtspunkt voraus und ist daher nicht Sache der Dogmatik, sondern der Ethik.

In der Lehre von der Kirche wird zunächst die Frage gestellt, wie diese Größe sich zu dem Begriff des Gottesreichs verhalte. Indem die früher schon vorhandenen Ansätze den Vergleich zwischen beiden durchzuführen weiter entwickelt werden, kommt die Kirche in diesem Zusammenhange als die geschichtlich wirklich gewordene Erscheinung in Betracht. Insofern ist sie die Gemeinschaft des eigenthümlichen religiösen Gottes-

dienstes. Als solche steht sie dem Gottesreiche gegenüber, welches im ethischen Sinne auch der gegenwärtigen Thätigkeit angehört und das Gesammtresultat der Thätigkeit aus Liebe ist. Unter diesem formellen Gegensatz treffen aber beide Begriffe inhaltlich mehrfach zusammen. Denn christliche Familie, Schule und Wohlthätigkeit sind an und für sich Organe des Gottesreichs, aber sie fallen auch unter den Begriff der Kirche, sofern sie auch Mittel zur gottesdienstlichen Bereitschaft sind. Im dogmatischen Sinne ist das Gottesreich der Gegenstand der christlichen Hoffnung, und sein Subject die Gemeinde als Gegenstand des Glaubens und der ideal-religiösen Anschauung. Insofern ist sie zu beschreiben, wie sie von Gott her durch den heiligen Geist ist. In dieser Hinsicht ist sie auf Grund der besonderen Gnadengaben zwar gegliedert, aber im Verhältnis zu dem gemeinsamen Zweck haben alle ihre Angehörigen den gleichen Werth. Als Priester sind sie berechtigt und befähigt Gott zu dienen. Ihre Opfer sind das Gebet und die freie Bethätigung der Liebe zu den Genossen. Daran schließt sich die schon früher ausführlich entwickelte Lehre von der relativen Unsichtbarkeit der Kirche (s. o. S. 364 ff.).

Die beiden Sacramente sind ihrer unmittelbaren Darstellung nach menschliche Handlungen, die religiöse Vorstellung aber legt ihnen den Werth göttlicher Gaben und Segnungen bei. In jener Hinsicht gehört ihre Deutung in die Liturgik, in dieser in die Dogmatik. Weil sie Mittel sind die religiöse Andacht zu vollziehen, und weil mit ihnen als menschlichen Handlungen göttliche Gnade zusammentrifft, sind sie mit dem Gebet in eine Linie zu stellen. Aber ebensowenig, wie man die Erhörung des Gebetes wissenschaftlich zu begreifen vermag, kann auch das theologische Erkennen den Zusammenhang der erwarteten Segenswirkung mit den Sacramenten selbst erweisen. Denn das wissenschaftliche Erkennen, welches nur mit ausgesprochenen Vorstellungen zu thun hat, findet an dem unaussprechlichen Inhalt jener Handlungen kein Object seiner Anwendung. Gemeinsam ist der Taufe und dem Abendmahl, daß sie Handlungen der ideal gedachten Gemeinde sind, welche als solche mit Gott geeinigt, also auch adäquates Organ der göttlichen Gnade ist. Indem der Einzelne, der an dem Sacramente theilnimmt, sich „zu der im reinen Gedanken von der Gemeinde ausgeprägten Idealität seiner religiösen Bestimmung erhebt", bedingt es seine religiöse Empfänglichkeit, durch die er sich in die Gemeinde hineinstellt, daß er die erwartete Befriedigung, Gnadenwirkung und Segen empfängt. Dieser Gedanke der vermittelnden Gemeinde sichert den Sacramenten die Bedeutung, daß sie Siegel oder Pfänder der Gnade sind. Demgemäß ist nun die Taufe liturgisch angesehen eine symbolische Reinigungshandlung, durch welche sich der Täuf-

ling von seiner bisherigen Profanität scheidet. Darunter ist aber nicht eine ceremonielle Unsauberkeit, sondern die sittliche Unreinheit zu verstehen, welche dem Menschen die Sündenvergebung und Erlösung zum sittlichen Bedürfnis macht. Unter dem dogmatischen Gesichtspunkt nimmt aber die Gemeinde den Täufling durch die Taufe in sich auf und vermittelt ihm nach ihrer Einheit mit Gott die ihm nothwendigen Güter der Vergebung, Erlösung und des gemeinsamen Heiles. Da bei der Taufe die Wirksamkeit der Gemeinde überhaupt überwiegt, und der Täufling in jedem Falle sich ungleichartig zu ihr verhält, so erscheint der hergebrachte Brauch die Kinder christlicher Eltern zu taufen, welcher zugleich ein sittliches Bedürfnis der Kirche ist, auch vor der dogmatischen Betrachtung als gerechtfertigt.

Das Abendmahl sollte nach der Absicht Christi die Gewißheit seines bevorstehenden Todes, aber auch dessen Werth für die Jünger bedeuten. Die Heilsbestimmung des Todes wird in den begleitenden Deutungsworten durch den Gedanken des Bundesopfers nach Exod. 24 vermittelt und durch die Handlungen des Essens und Trinkens angeeignet. Indem hierdurch das Abendmahl in Analogie zu den Opfermahlen tritt (1. Kor. 10, 16 ff.), setzt seine Wiederholung das Bestehen der Gemeinde voraus, wie sie sich ihrer Eigenthümlichkeit durch die sie begründende Todesleistung Christi bewußt ist. In diesem Sinne stellt die Identität des genossenen Brotes die Einheit der Gemeinde dar. Also ist das Abendmahl in der gleichartigen Thätigkeit der Einzelnen eine Handlung der Gemeinde, welche jedem Theilnehmer die Gewißheit des an Christi Lebensaufopferung geknüpften Heiles vermittelt. So vergegenwärtigt es die lebendige persönliche Wirksamkeit Christi und ihre Beziehung auf die ganze Gemeinde, während die Taufe weniger direct nur das Resultat des Heilswerks auf den Einzelnen bezieht. „Alle Versuche die Wirkung des Abendmahls und das Verhältnis von Bild und Sache in ihm dialektisch und metaphysisch zu bestimmen, ruhen auf einer Verkennung der Handlung, die eben als Handlung sich nicht dem Maßstabe metaphysischer und logischer Begriffe fügt.“ Dem vorliegenden Entwurfe von Ritschls Dogmatik ist es eigenthümlich, daß er gegen die früher und auch später wieder von ihm selbst gebilligte lutherische Auffassung, dergemäß die Kraft des Sacramentes in den Einsetzungsworten ruht, den Einwand erhebt, daß das Wort vielmehr der Handlung untergeordnet, und die Sündenvergebung allein an den Genuß des Leibes und Blutes geknüpft sei.

Während der Schluß des Ganzen, die Lehre von der Dreieinigkeit, im Wesentlichen ebenso wie früher erörtert wird und daher keine Veranlassung zu weiteren Mittheilungen darbietet, mag endlich nachträglich eine ge-

legentliche erkenntnistheoretische Bemerkung Ritschls hervorgehoben werden, welche gegen J. Müllers Annahme von einem vorzeitlichen Sündenfall gerichtet ist. „Unser Denken," heißt es, „ist nur dann im Stande, richtige, vollständige, geordnete Erfahrung von den Dingen zu machen, wenn der intelligible und apriorische Begriff des Dinges in unserem Denken als die Form gebraucht wird, unter welche sich die Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen von den Dingen subsumiren lassen. Aber daraus folgt nicht, daß die wirklichen Dinge zwei Stufen ihres Daseins haben, die erste, in welcher sie nur die Merkmale des intelligiblen Begriffes an sich tragen, die zweite, in welcher die empirischen Merkmale hinzukommen." Nach diesem Grundsatze verfuhr Ritschl auch sonst bereits bei seiner dogmatischen Gedankenarbeit. Nur that er es, bis sein System vollständig abgeschlossen fertig war, ganz ohne reflectirte Absicht. Er folgte nur erst einer gewissen inneren Nöthigung seiner Art überhaupt zu denken, über die er sich in jenem Satze zwar gelegentlich einmal Rechenschaft ablegte, die er aber sich durchaus noch nicht veranlaßt sah zu einer ausgebildeten Theorie zu gestalten und durch die Anlehnung an den einen oder andern gleichgesinnten Philosophen zu unterstützen.

Im Herbst 1861 erschien im dritten Heft des 6. Jahrgangs der Jahrbücher für deutsche Theologie ein Aufsatz von Ritschl „über geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums" (S. 429—459). Der Gegenstand, der hier behandelt wurde, ging dem Verfasser selbst sehr nahe. Das ist auch daran ersichtlich, daß er in dem folgenden Semester eine öffentliche Vorlesung „über die Aufgabe und Methode der Geschichte des Urchristenthums" hielt. Die Abhandlung setzt sich wesentlich mit Baurs Auffassung von demselben Abschnitt aus der Kirchengeschichte auseinander. Aber Baur selber war nicht mehr der Gegner, gegen welche diese Ausführungen gerichtet sind. Er war am 2. December 1860 gestorben. Der Tod seines alten Lehrers berührte Ritschl, wie er selbst erklärt[1]), anders, als wenn er sich mit ihm noch in Übereinstimmung befunden hätte. „Aber da eigentlich sein Hauptunternehmen auf dem Gebiet der Kirchengeschichte gescheitert ist, war es ihm zu gönnen, daß er es nicht mehr zu erleben brauchte, daß man über ihn hinweg oder an ihm vorbeiginge. Aber wenn ich auch in keinem Stücke mich auf eine Darstellung von ihm verlassen kann, so war seine Lebhaftigkeit und Kühnheit im Combiniren groß-

1) An Basse 27. 12. 60.

artig und anregend genug, um es zu bedauern, wenn ein Mann wie Herr . . . . sein Nachfolger werden sollte." Nun gab ein anonymer Aufsatz über „die Tübinger historische Schule", der schon vor Baurs Tode 1860 im 4. Bande von Sybels Historischer Zeitschrift (S. 90—173) erschienen war, Ritschl die Veranlassung, in der Bonner Docentengesellschaft im Januar 1861 einen Vortrag über Baurs urchristliche Forschungen zu halten. Schlottmann war diesmal sehr mit den Erörterungen seines Collegen einverstanden und forderte diesen sogleich dazu auf, den Vortrag auszuführen und auszuarbeiten. Sein Anliegen war für Ritschl um so überraschender, als Schlottmann „sonst das nicht zu billigen pflegte, was er aufstelle". Indem er nun seine Absicht diesem Wunsche nachzukommen Steitz mittheilen läßt[1]), bemerkt er ausdrücklich, „daß die wirkliche Rechtschaffenheit dieses Collegen dafür bürgt, daß meine Erklärung der Baurschen Fehler keine grundsätzliche Unbilligkeit in sich schließt, sondern vielmehr zu Gunsten des Verstorbenen gereicht". Dann schrieb Ritschl im Februar den Aufsatz nieder und sandte ihn im März an Weizsäcker, der die Redaction der Jahrbücher damals besorgte, indem er diesen ausdrücklich bat zu mildern, wo es ihm nothwendig scheine. Aber Weizsäcker fand[2]) nicht, „daß irgend etwas zu scharf gegenüber der Achtung und Rücksicht, die wir alle Baur schulden, gehalten wäre", und war also nicht in der Lage von Ritschls Ermächtigung Gebrauch zu machen. Vielmehr hielt auch er es für nöthig, daß der Anpreisung der Schule in der historischen Zeitschrift entgegengetreten werde, die allerdings ganz geeignet sei, das Urtheil Nichtsachkundiger zu bestechen und zu verwirren. Außerdem sprach Weizsäcker die nicht unbegründete Meinung aus, daß Zeller der Verfasser jenes anonymen Aufsatzes sei. Auf diese Vermuthung, schreibt Ritschl[3]) kurz nach dem Empfang des Briefs von Weizsäcker, sei auch er schon einmal gefallen, er habe sie aber verworfen, da er Zeller Besseres zugetraut habe. Und so ließ er eine Stelle in seiner Abhandlung unverändert stehen, in welcher er den Apologeten der Tübinger Geschichtsbetrachtung als einen Nichttheologen bezeichnet hatte.

Dieser hatte in seinem Aufsatz als die Merkmale des rein geschichtlichen Verfahrens zwei Grundsätze hervorgehoben, einmal daß Wunder Vorgänge seien, „welche mit der Analogie aller sonstigen Erfahrung in Widerspruch" stehen, und daß daher, wenn eine Wundererzählung vorliege, sich kein Fall denken lasse, „in welchem der Historiker es nicht ohne allen

1) An C. Steitz 29. 1. 61.
2) Weizsäcker an R. 23. 3. 61.
3) An seine Frau (aus Berlin) 27. 3. 61.

Vergleich wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unrichtigen Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Thatsache zu thun habe" (S. 101). Zweitens hatte er gefordert, daß die Quellen der christlichen Urgeschichte derselben rücksichtslosen Kritik zu unterwerfen seien, wie sie außerhalb der Theologie die ganze deutsche Geschichtsschreibung seit Niebuhr und Ranke grundsätzlich beherrsche (S. 173).

Indem nun Ritschl auf diese Ausführungen und auf die damit verbundene Beleuchtung der Tübinger Schule eingeht, erkennt er zunächst an, daß die Bearbeitung der christlichen Kirchengeschichte noch auf längere Zeit sich der anregenden Einwirkung der Untersuchungen Baurs nicht werde entziehen dürfen. Er aber, sagt er, erkläre sich die Stellung dieses gelehrten Forschers zu den Problemen des Urchristenthums anders, als der Apologet in der historischen Zeitschrift. Diese abweichende Auffassung will er nun zunächst entwickeln und begründen. Denn „Baur hat es auch um seine wissenschaftlichen Gegner verdient, daß man in unparteiischer und gerechter Weise sich über die Schranke seiner so wichtig gewordenen Forschungen und über die Gründe der darin begangenen Fehler Rechenschaft ablegt, um hieran das Maß für den bleibenden Werth seiner der Untersuchung des Urchristenthums zugewendeten Thätigkeit zu gewinnen" (S. 430). Ritschl stimmt mit dem Anonymus darin überein, daß Baurs Arbeiten über die Geschichte des Urchristenthums eigentlich unabhängig von Strauß' Auftreten seien. Um diese Ansicht zu beweisen, sucht er Baurs theologischen Standpunkt aus seinem Werke über die Gnosis festzustellen, welches er als das eigentliche Document der theologischen Gelehrsamkeit des im Geschick der Darstellung bis zuletzt sich gleich bleibenden Historikers und seiner plastischen Kraft in der Auffassung geschichtlicher Größen geschätzt wissen will. Dann geht er dazu über, die 18 Jahre später von Baur vertretenen Ansichten zu prüfen. Hier weist er dem Anonymus gegenüber darauf hin, daß Baur[1]) es selbst einmal für überflüssig erklärt habe, auf die dogmatische Frage nach dem Wunder einzugehen, und damit richtig die Grenze bezeichnet habe, innerhalb welcher der Historiker damit zu thun hat. Aber indem Baur dann doch das Wunder im Urchristenthum als nicht wesentlich erachtet, übersieht er das Zeugnis, welches Paulus in den von der Tübinger Schule als echt anerkannten Briefen für seine eigne Wunderthätigkeit ablegt. Um deswillen „muß der Historiker dieses Element in der Urgemeinde als factisch zugestehen, und nur das ziemt ihm geltend zu machen, daß der Historiker nicht im Stande ist, aus den einzelnen Mittheilungen über geschehene Wunder zu

1) Paulus, S. 96 f.

ermitteln, was nach dem Maßstabe der allgemeinen Regeln über Ursache und Wirkung sich ereignet hat. Denn mit einer danach bemessenen natürlichen Erklärung der Wunder wird den Berichten über dieselben Gewalt angethan; also sind Wundererzählungen für die wissenschaftliche Geschichtsforschung incommensurabel" (S. 440).

Mit dieser Erklärung tritt Ritschl in die Darlegung seiner eignen Ansicht über das Wunder ein, welche er hier ausführlicher entwickelt, als er es sonst zu thun pflegte. Er bezeichnet es als „ein wahres Unglück, daß die Discussion über die im Neuen Testament erzählten Wunder sich immer um die philosopische Definition des von den Natursachen unabhängigen Naturereignisses dreht, als ob das Wunder ausschließlich oder vorzugsweise ein Object des allgemeinen theoretischen Erkennens wäre. Vom Wunder ist vor allen Dingen nur zu reden als dem Object des eigenthümlichen religiösen Erkennens, welches im Glauben eingeschlossen ist, und nur im Verhältnis zu dieser subjectiven Bedingtheit kann man das Wunder zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung machen. Es ist nichts im empirischen Sinne objectives, das man unter physikalische oder metaphysische Gesichtspunkte fassen könnte, sondern es ist immer etwas objectives nur in Beziehung auf die subjective religiöse Erkenntnis". Die biblischen Berichterstatter und diejenigen, welche in der Gründungsepoche des Christenthums Wunder an sich erfahren zu haben oder solche ausüben zu können überzeugt waren, hatten gar keine Vorstellung von Naturgesetzen. Da also dieser Maßstab ihrer Deutung und Mittheilung der erlebten Ereignisse fehlte, „ist es für die historische Forschung völlig unmöglich, aus den vorliegenden Berichten zu ermitteln, was denn objectiv vorgegangen sei. Aber andererseits überschreitet der Geschichtsforscher im Verhältnis zur Religionsgeschichte seine Befugnis, wenn er der religiösen Erfahrung von Wundern, die wesentlich zum religiösen Erkennen gehören, seine Überzeugung von der Unmöglichkeit des Wunders entgegenwirft" (S. 440). „Das religiöse Erkennen, welches Wunder statuirt, ist seiner Art nach dem philosophischen Erkennen nicht untergeordnet, sondern entgegengesetzt" (S. 441). Die allgemeine Wahrheit, auf welche als solche sich das wissenschaftliche Erkennen richtet, ist „im religiösen Erkennen immer angewendet auf eine sei es individuelle oder gemeinschaftliche Selbsterkenntnis". So vollzieht sich „die religiöse Erkenntnis Gottes in der Wahrnehmung der speciellen Vorsehung Gottes für das Individuum, wie für alle Abstufungen sittlicher Gemeinschaften. Alle Wahrheiten von Gott u. s. w. werden für den Einzelnen wie für Gesammtheiten nur dann religiös wirksam, wenn sie dem Glauben gegenüber unter den Gesichtspunkt der speciellen göttlichen Vorsehung treten". So ist der religiöse Begriff vom

Wunder „im allgemeinsten Sinne nichts anderes, als der einer Erfahrung speciellster Vorsehung“ (Psalm 107). „In diesem Sinne Wunder für unmöglich zu erklären, hieße so viel, als daß die positive Religion eine Illusion sei.“ Aber „in diesem Sinne erlebt der religiöse Mensch noch immer und nothwendig Wunder und bedarf es nicht blos, an Wunder zu glauben, die anderen widerfahren sind“. Auch die Wundererzählungen in den Evangelien und in der Apostelgeschichte sind nach diesem Maße der speciellen Providenz für das Christenthum wesentlich. Aber geschichtlich sind sie für uns „unmeßbar, und daraus folgt für die wissenschaftliche Betrachtung des Urchristenthums, daß man die specifische Unerkennbarkeit dieser Seite der Urgeschichte nicht aber ihre durchgängige Unwahrheit constatirt“ (S. 442).

Auf einem anderen Felde der Untersuchung steht aber die Frage nach dem Wunderanfang des Christenthums. Gegen Baurs Versuch diesen zu leugnen (vgl. o. S. 108), macht Ritschl geltend, daß die Aufgabe, die sich Baur gesetzt habe, die Nachweisung erfordert hätte, daß das Christenthum in der vorangegangenen Entwicklung des Heidenthums und Judenthums zureichend begründet sei. Aber gerade der mangelhafte Erfolg seiner darauf gerichteten Argumentation macht die Annahme von dem wunderbaren Anfange des Christenthums um so wahrscheinlicher. Auch die philosophische Reflexion spricht dafür, sofern sie für die Freiheit, durch welche der Mensch allein eine Geschichte hat, den zureichenden Grund nur in Gott, nicht aber schon in dem Naturproceß seiner Erzeugung durch die Eltern finden kann. Wenn dagegen Baur behauptet, daß, sobald dem Christenthum der Wunderanfang zugestanden wird, seine geschichtliche Continuität gefährdet werde, so ist dies ebenso eine petitio principii, wie die Voraussetzung göttlicher Offenbarung. Ferner fordert auch die Hegelsche Grundanschauung selbst den Wunderanfang des Christenthums. Denn das göttliche Wesen kann auf jeder späteren Stufe seiner Selbstverwirklichung sich über die frühere nur erheben und deren Bedingungen und Inhalt zum Momente nur herabsetzen, wenn Elemente des göttlichen Wesens wirksam werden, die es auf der früheren Stufe noch nicht sind. Indem aber Baur theils unter der Nachwirkung der der Orthodoxie zugewandten Elemente der Hegelschen Philosophie steht, theils deren Wendung nach links gefolgt ist, haben widersprechende philosophische Voraussetzungen seinen Blick getrübt, und deshalb sind ihm auch die Bedingungen nicht erkennbar gewesen, unter denen allein eine geschichtliche Beurtheilung Jesu möglich ist. Aus dem Fall des absoluten Idealismus haben schon manche frühere Hegelianer, welche zu dem Naturalismus übergegangen sind, „nur den Glauben an die ununterbrochene Nothwendigkeit der ge-

schichtlichen Entwicklung gerettet, einen Gedanken, welcher, von der Voraussetzung der lebendigen Gottesidee Hegels abgelöst, sich am allerwenigsten als Maß des Verhältnisses der Religionen zu einander eignet". Diese Herkunft hat auch die Antipathie gegen den Wunderanfang des Christenthums. „Denn die allgemeine wissenschaftliche Stimmung, so weit sie idealistisch ist, nährt sich noch immer mit den Trümmern des Hegelschen Systems, und die vorgebliche Voraussetzungslosigkeit wird immer nur in Anspruch genommen, indem man sich über die geschichtliche Bedingtheit des eigenen wissenschaftlichen Standpunkts durch die vorhergehende Entwicklung der Gesammtwissenschaft nicht Rechenschaft zu geben vermag." (S. 449.)

Den zweiten Grundsatz, welchen der Anwalt der Tübinger Geschichtsauffassung für diese in Anspruch genommen hatte, nämlich die Indifferenz der kanonischen Auctorität der neutestamentlichen Schriften für ihre Benutzung als Quellenschriften, bezeichnet Ritschl als nicht so streitig zwischen der Tübinger Schule und den anderen Kirchenhistorikern, wie jener es darstelle. Indem er das beweist, zeigt er, wie Baur zu seiner Construction der christlichen Urgeschichte gekommen ist, sofern ihm die pseudoclementinischen Schriften dazu den Schlüssel darboten. Dagegen beruft sich Ritschl seinerseits für seine abweichende Auffassung auf das Zeugnis Justins über das Verhältnis des Heidenchristenthums gegen die Judenchristen, welches Baur nie in Betracht gezogen habe, und findet einen hauptsächlichen Grund für dessen fehlerhafte Ansicht darin, daß er mit ideellen Größen und unhistorischen Abstractionen gerechnet habe, anstatt den quellenmäßigen Thatsachen mit deutlicher Anschauung der obwaltenden Verhältnisse nachzugehen. Unter voller Anerkennung des Verdienstes, welches sich Baur nichtsdestoweniger durch seine fruchtbare Verwerthung der clementinischen Homilien erworben habe, führt Ritschl jene Unvollständigkeit des Quellenstudiums auf den Grund zurück, „daß Baur nach dem Maße der Absolutheit des philosophischen Erkennens, welches er gewonnen zu haben glaubte, seinem durchdringenden Scharfblicke in der historischen Combination eine höhere Gewißheit des Richtigen zugetraut hat, als auch die genialste Conception der Geschichte auf den ersten Wurf haben kann. Ich kann mich darin irren," fügt er hinzu, „ich glaube aber nicht, daß diese Erklärung der wissenschaftlichen Ehre des berühmten Mannes Eintrag thut." (S. 459.)

Auf diese Ausführungen Ritschls erwiderte der von ihm angegriffene Anonymus noch immer, ohne mit seinem Namen hervorzutreten, indem er in dem 6. Bande der Historischen Zeitschrift ein Sendschreiben an deren Herausgeber über „die historische Kritik und das Wunder" ver-

öffentlichte (S. 356—373). Ritschl vertheidigte sich gegen die in dieser Abhandlung auf ihn gerichteten Angriffe in derselben Zeitschrift, welche im 8. Bande „Einige Erläuterungen zu dem Sendschreiben: Die historische Kritik und das Wunder" brachte (S. 85—99). Zeller, welcher sich nun endlich nannte, entgegnete diesen Erörterungen durch den in der Historischen Zeitschrift unmittelbar auf sie folgenden Aufsatz: „Zur Würdigung der Ritschlschen Erläuterungen" (S. 100—116). Der Streit, der sich in diesen Veröffentlichungen zwischen beiden Männern weiter abspielte, führte zu keiner Verständigung, wie das bei dem verschiedenen Standpunkte, den jeder aufrecht hielt, auch nur erklärlich ist. Die Misverständnisse und Fehler, die sie sich gegenseitig zuschrieben, waren eben dadurch bedingt, daß der eine die Voraussetzungen des andern nicht zugeben wollte oder konnte. So hat jeder nur seine Meinung noch bestimmter vortragen können, ohne den Gegner zu überzeugen. Die Auseinandersetzung war stellenweise nicht ohne persönliche Schärfe. Das war unvermeidlich bei der verschiedenen Stellung, die sie zu Baur eingenommen hatten, und verständlich bei der Empfindlichkeit, welche Ritschls erste Äußerungen über den anonymen „Nichttheologen" in Zeller hervorgerufen hatten. Dennoch legte auch diesen Erörterungen die gegenseitige Achtung der beiden ehemaligen Freunde ein gewisses Maß auf. Über den Streit selbst nahm bald darauf in den Jahrbüchern für deutsche Theologie als dritter Rudolf Baxmann[1]) das Wort, indem er sorgfältig und umsichtig das Für und Wider erörterte und den theologischen Standpunkt, der ihm mit Ritschl gemein war, in unbefangener und leidenschaftsloser Weise zur Geltung brachte[2]).

Im Frühjahr 1861 sah Ritschl seine Mutter zum letzten Male. Er war einige Zeit in Berlin bei ihr, wo er auch seinen ältesten Bruder traf. Sonst aber, berichtet er[3]), habe er nicht viel Freude dort ge-

1) Baurs speculative Geschichtsconstruction und der Wunderanfang des Christenthums. Jahrbücher f. d. Th., 1863, Bd. 8, S. 733—758.

2) Wenn Nippold, als er S. 245 des dritten Bandes seiner neuesten Kirchengeschichte schrieb, nur diesen kleinen Aufsatz des als Historiker doch allgemein anerkannten Baxmann noch einmal gelesen hätte, würde sein Bericht über den Streit zwischen Zeller und Ritschl wohl weniger voreingenommen und oberflächlich ausgefallen sein. Oder stehen etwa Baxmann und Weizsäcker (s. o. S. 394), um von Ritschls Schwager Steitz zu schweigen, für ihn außerhalb der „wissenschaftlichen Kreise", die er zur Entscheidung über die theologische Frage nach dem Wunder als die competente Instanz anerkennt?

3) An Basse 9. 5. 61.

funden. „Zerfahrenheit in der politischen Welt, Leblosigkeit unter den Theologen, die ich gesehen habe, das sind die hauptsächlichen Eindrücke, die mir recht klar machten, wie viel ich in früheren Jahren an dem Verkehr mit meinem Vater gehabt hatte, der stets aufgelegt war, sich von mir Mittheilungen über meine Studien machen zu lassen." „Es fehlt mir eben," heißt es anderwärts[1]), „neben Mutter und Schwester der geistige Verkehr, den ich mit meinem Vater hatte, und die Ungeduld, die mich gleich in den ersten Tagen überfiel, hat darin ihren Grund, daß ich keine geistige Beschäftigung habe." Die vielen alten und einige neue Bekannte, welche Ritschl besuchte, nahmen indessen an seinem Ergehen regen Antheil. Über zwei Stunden bleibt er bei Steinmeyer, welcher ihm sein Herz über alles mögliche ausschüttete und ihm „mit der Mittheilung schmeichelte, daß die Studenten bei ihm etwas lernten, wie er in den Stipendienexaminibus erfahren haben wollte, in denen er frühere Bonnenser vorgehabt habe; er fügte auch gleich das Unangenehme hinzu, daß auf demselben Wege .... Ketzereien an ihm entdeckt und ein großes Geschrei darüber erhoben habe" [2]). Ferner ging Ritschl auch zu Niedner, den er persönlich noch nicht kannte. Seine Erscheinung und Weise entsprach durchaus den Schilderungen, die er von diesem alten Junggesellen empfangen hatte. Nach einer Bemerkung über sein Äußeres berichtet[3]) er: „In der Unterhaltung fortwährend abschweifend, eitel und renommistisch, aber wohlwollend, ohne Arg, jeden in seiner Weise anerkennend, ideenreich und grundgelehrt, bei seinem vorgerückten Alter unerschöpflich thätig und lebendig, so entwickelte er sich bei einer Flasche Deidesheimer, die er um ½12 vorsetzte, und von der ich nach zweistündiger Unterhaltung nur loskommen durfte, indem ich versprach wiederzukommen. In der Zeit habe ich mich theilweise recht gelangweilt, da er allein sprach und lauter Personalien aus Leipzig erzählte, die mich nichts angingen. Nachher kamen wir aber doch noch auf theologische Sachen, über welche auch ich mein Votum abgab, und über welche wir uns ganz gut verständigten." Von den Fachgenossen, die Ritschl in Berlin sah, empfing er überhaupt den Eindruck, daß in der großen Stadt die Theologie ebenso wenig blühen könne, wie überhaupt die Geisteswissenschaft. „Bei den entsetzlichen Entfernungen," schreibt[4]) er, „kommen die Collegen nie persönlich zusammen, und deshalb prägen sich alle Eigenthümlichkeiten bis zur exclusiven Schroff-

1) An seine Frau 31. 3. 61.
2) An seine Frau 27. 3. 61.
3) An seine Frau 29. 3. 61.
4) An seine Frau 2. 4. 61.

heit oder zur inclusiven Stumpfheit aus. Bei der Frage, ob Universitäten in großen oder in kleinen Städten am Orte sind, ist sehr zu unterscheiden, ob eine große Residenz 100 oder 400 Tausend Einwohner hat; und in eine Stadt der letzteren Art paßt keine Universität. Wenn es mir nicht bisher klar gewesen ist, so ist mir jetzt die Unmöglichkeit klar, daß ich hier existiren könnte. Nimmermehr! Da bleiben wir lieber in Bonn! Denn nach Halle kommt demnächst ein hiesiger sehr untergeordneter Mann, den die Hallenser absolut haben wollen, was ich nach manchen Spuren so deuten muß, daß sie mich nicht wollen. Nun dann will ich ebenfalls nicht nach Halle und bin froh, daß es in Bonn so friedlich und angenehm ist. Freilich mit Nasemann wäre ich gern zusammen."

Die bald auf diesen Aufenthalt folgende nächste Reise Ritschls nach Berlin führte ihn an den Sarg seiner Mutter, welche am 26. Juni 1861 einem Schlagfluß erlegen war. Ihr Tod konnte nur als eine Erlösung angesehen werden, da sie in den letzten Jahren, wie Ritschl bemerkt[1]), um ihre zunehmende körperliche Unbehülflichkeit viel gelitten und gekämpft haben mußte, wenn sie meistens auch darüber schwieg, und da bei aller theilnehmenden Freude an dem Glück des Sohnes der Hintergrund ihrer Stimmung durch den Eindruck des Todes ihres Gatten und die Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit ihm ausgefüllt gewesen war. Diesem Verluste folgten in demselben Jahre andere Trauerfälle, die Ritschl gleichfalls tief berührten. Sein Bruder Wilhelm verlor seine lange Zeit schon leidende erste Frau. Und am Schluß des Jahres starb in hohem Alter sein Schwiegervater Rehbock. So lichtete sich mehr und mehr die ältere Generation. Wehmüthig dankbare Erinnerung verklärte das Andenken an die Dahingeschiedenen. Aber das Gefühl der Verwaisung konnte nicht mehr aufkommen bei den Pflichten, welche die Gegenwart auferlegte. Den besten Trost gewährten die eignen Elternfreuden und Elternsorgen. Dem ältesten Sohne war nach Jahresfrist 1861 ein zweiter, Alexander mit Namen, gefolgt. Aufmerksam beobachtete Ritschl die Fortschritte seiner Kleinen, und er liebte es, Verwandten und Freunden eingehend davon zu berichten. Seiner Erzieheraufgabe widmete er sich mit ernster, fürsorglicher Treue. Die eigne Bequemlichkeit opferte er, obgleich in diesen Jahren wegen hartnäckiger Schlaflosigkeit der Pflege selbst bedürftig, oft gern den Anforderungen, welche in den beschränkten Räumen die Vermehrung der Familie mit sich brachte. Erst als im Frühling 1862 eine größere Wohnung in dem Hause des Geheimraths Brandis vor dem Coblenzerthor 5 bezogen war, die sich außerdem durch

1) An seine Frau 27. 6. 61.

einen an das Rheinufer anstoßenden Garten empfahl, kam auch der Vater wieder mehr zu seinem Rechte.

Mit der Befriedigung, die Ritschl in seiner eigenen Häuslichkeit fand, hielt die, welche ihm seine Berufsthätigkeit gewährte, gleichen Schritt. Seit er zum ersten Male seinem Vater noch in dessen letzter Lebenszeit hatte melden können, daß er endlich Anklang bei den Studenten finde, war seine Beliebtheit bei diesen gesichert. Von den Theologen hatte er in seinen letzten Bonner Jahren die besuchtesten Vorlesungen. „Nur darin," schreibt er[1]) einmal im Anfang eines Semesters, „habe ich mich in den bisher verlaufenen Wochen der Kathederthätigkeit noch nicht gefunden, die Zahl meiner Zuhörer so zu übersehen und zu beobachten, wie ich es mir angewöhnt hatte, als ich mit einem Blick die Häupter meiner Lieben constatiren konnte. Jetzt, wo ich in 3 Vorlesungen je gegen 30 Leute vor mir habe, und zwar theils Identische, theils Verschiedene, wird es mir schwerer, das zu erreichen, was ich für meine eigene Lebendigkeit bedarf. Du siehst, daß alles seine Schattenseiten hat, auch der Succeß, der mir gegenwärtig zu Theil wird, und der mich nicht hochmüthig macht, daß ich nicht mit Freuden der Zeit gedenke, wo wenige, aber theilnehmende Seelen mich umgaben, während ich jetzt nicht wage darauf zu rechnen, daß alle nur aus selbständigem Interesse an mir zu mir kommen, sondern manche, weil es Mode geworden ist bei mir zu hören." Indessen zeigen doch die Briefe einer Anzahl damaliger Zuhörer Ritschls, von denen Eugen Sachsse (jetzt Professor in Bonn), Hermann Terlinden (jetzt Pastor in Duisburg) und Georg Brake (jetzt Pastor in Atens i. O.) genannt werden mögen, daß ihre Anhänglichkeit an ihn auch über ihre Studienzeit hinaus Bestand behielt. Theils waren es wissenschaftliche Interessen, die weiter ausgetauscht wurden. So gab Sachsse mehrfach Bericht von seinen Studien über den Pietismus, zu denen Ritschl ihm die Anregung gegeben hatte[2]). Andere erstreckten ihr Vertrauen auf ihre eigenen persönlichen Angelegenheiten. Sie sprachen ihm rückhaltslos begeisterten Dank dafür aus, daß er ihnen mit seiner Unterweisung in Zweifeln und Unklarheiten einen festen Halt dargeboten habe. Oder Brake berichtet ihm, wie er im Examen zu Hannover Münchmeyer gegenüber seinen Mann gestanden habe. Ein anderer, früh verstorbener Schüler endlich legt ihm einmal freiwillig eine ausführliche Beichte ab, wie er dazu gekommen sei, seine Verlobung aufzulösen, indem ihm nichts wichtiger war, als die Achtung seines verehrten Lehrers wiederhergestellt zu sehen, falls dieser seinen Schritt erfahren und

1) An Basse 11. 11. 60.

2) Vgl. Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus. Wiesbaden 1884, S. IV.

ungünstig beurtheilt haben sollte. Auch Fremde traten Ritschl mehrfach in dieser Zeit nahe. Zwei schwäbische Candidaten, Weiß und Dietsch, die eine Zeit lang sich in Bonn aufhielten, sind darauf noch längere Zeit brieflich mit ihm in wissenschaftlicher Verbindung geblieben. „Es heimelt mich," schreibt Ritschl[1]), „immer an, wenn so ein richtiger Tübinger mir in den Wurf kommt; und da kommt es mir so vor, daß, obgleich ich blos ein Pommer bin, meine Freundschaft zu Dir der Probstein ist, daß ich den Schwaben nicht ganz heterogen bin." Andererseits wußte er einen Besuch, den ihm der nunmehrige Ästhetiker K. R. Köstlin machte, als einen Beweis zu würdigen, „daß auch die dem seligen Baur zunächst stehenden doch nicht mit dessen Augen sein Zerwürfnis mit demselben anzusehen schienen[2])." Ungetheilte Freude machte ihm aber ein Besuch Scholtens aus Leiden, und er nimmt in Aussicht, wenn er einmal die Verwandten seiner Frau in Amsterdam besuchte, auch nach Leiden zu reisen, wohin ihn schon einmal der alte van Hengel aufs freundlichste eingeladen habe.

Sehr schwer wurde Ritschl das Scheiden Diestels, der zu Ostern 1862 als Ordinarius nach Greifswald ging. Sie hatten beide länger als 10 Jahre im ergiebigsten und fruchtbarsten Freundesverkehr gestanden und sich gegenseitig in ihren theologischen Interessen und Aufgaben ergänzt und gefördert. So sagte Ritschl[3]), er verliere in Diestel seinen speciellen Vertrauten in theologischen Dingen, wie er nie wieder einen zu finden erwarten könne. „Ich darf aber um seines endlich erreichten Zieles willen darüber nicht hadern, sondern muß froh sein, ihn so lange gehabt zu haben." Und als Diestel dann weggegangen war, schrieb er[4]): „Ich bin jetzt ziemlich isolirt mit meinen wissenschaftlichen Bestrebungen, aber was hilft's? Ich habe doch länger die Gemeinschaft mit ihm gehabt, wie sie einem nicht immer zu Theil wird, und muß dafür dankbar sein." Das Gefühl seiner wissenschaftlichen Vereinzelung sprach Ritschl in dieser Zeit auch sonst aus, so gegen Diestel selbst und gegen Steitz. Auf einer Reise nach Heidelberg, die er auf das Zureden des Schwagers im Herbst 1862 von Frankfurt aus unternahm, überzeugte ihn freilich der Verkehr mit Hundeshagen und Holtzmann davon, daß er mit seiner Art und Weise unter seinen Fachgenossen doch nicht so allein stehe, wie es ihm manches Mal vorkommen wollte[5]). Mit Hundeshagen, den er mehrfach traf, „kam

1) An Basse 20. 5. 63.
2) An Basse 6. 9. 61.
3) An Basse 1. 12. 61.
4) An Basse 9. 4. 62.
5) An Basse 28. 12. 62.

es zu theologischer Unterhaltung, die durchaus harmonisch war bis auf die Berührung des herrschenden Pietismus, wo er vor meinem Urtheil über dessen Gefahr für die Theologie zurückzog"[1]). Auch mit Hitzig und Hausrath war der Umgang angenehm. Andererseits ersetzte ihm Schenkels Freundlichkeit nicht den Austausch mit Rothe, welchen er von Zeit zu Zeit gern zu sehen erklärte, und den er zu seinem lebhaften Bedauern damals in Heidelberg nicht antraf. Ein Zerwürfnis zwischen Schenkel und Hundeshagen, über welches dieser ihm in einer würdigen Art, jener unter schlechten Späßen erzählte, stellte die Heidelberger Zustände in ein wenig erfreuliches Licht. „Im Ganzen," sagt Ritschl daher[2]), „hat sich meine Stimmung, in der ich vor der Reise nach Heidelberg keine große Lust zu derselben spürte, vor mir gerechtfertigt. Ich bin mir bewußt, mich den Eindrücken der einzelnen Personen ganz unbefangen hingegeben zu haben, und habe Dir das Angenehme, was ich erfahren habe, deutlich bezeichnet; aber sei es die Kürze der Zeit, die einen genügenden Austausch hinderte, sei es die Einsicht in die sehr heterogenen Verhältnisse der ganzen Universität, die mir Groos (Buchhändler in Heidelberg) eröffnete, es ist mir so, als ob ich dort nie heimisch sein könnte. Du darfst in diesen Bemerkungen nichts weniger sehen, als einen Vorwurf gegen die Dringlichkeit, mit der Du mich zu dem Besuche in Heidelberg vermocht hast, sondern nur eine Rechenschaft für die Ahnung, die mich so stark schwanken ließ, ob ich die Reise antreten sollte."

Zu seinen Bonner Collegen stand Ritschl zwar nicht in einem nahen, aber doch in einem durchaus friedlichen Verhältnis. Auch als Dekan kam er 1862 und 1863 gut mit ihnen aus. Der Tod seines Freundes Hasse ging ihm sehr nahe. Mit Lange fanden sich doch gelegentlich Veranlassungen zu gutem Einvernehmen, so bei der Wahl des Pastors Krabb, für welche beide gegen einen Candidaten ihres Collegen Plitt gemeinsam und erfolgreich eintraten. Zwischen diesem selbst und Ritschl entwickelte sich ein herzliches persönliches Verhältnis. Auch mit Schlottmann wußte er sich allmählich immer besser zu stellen; eine eigentliche Freundschaft zwischen ihnen ist freilich erst beim Bonner Universitätsjubiläum entstanden, als Ritschl, der von Göttingen aus Theil daran nahm, sehr warm für Schlottmann gegen die Überhebung eines anderen, auswärtigen Collegen eintrat und dadurch das Herz des treuen und ehrlichen Mannes völlig gewann. Ersprießlicher, als zu diesen Männern gestaltete sich Ritschls Verhältnis zu den jüngeren Collegen, dem von ihm sehr geschätzten Kamp-

1) An Steitz 5. 10. 62.
2) Ebenda.

hausen und besonders zu Baxmann. An Diestels Stelle, schreibt er[1]), ist als Leiter des theologischen Stifts „ein sehr feiner und ordentlich gesinnter Mann, Baxmann, getreten, mit dem ich theologisch sympathisiren kann; sonst habe ich, wie Du weißt, an meinen Collegen keine derartige Ergänzung."

Die allgemeinen Verhältnisse an der Bonner Universität waren jedoch nicht mehr so harmonisch, wie früher, sondern, wie Ritschl seinem Bruder[2]) schrieb, „durch die Umtriebe der Ultramontanen sehr gespannt; und daß die Evangelischen fest zusammenhalten, ist bei der Querköpfigkeit vieler, bei den sonst obwaltenden Privatfeindschaften und bei der Unberechenbarkeit der sehr fest zusammenhaltenden Naturwissenschaftler schwer zu erreichen. Außerdem weiß man nicht, wessen man sich von dem neuen Minister zu versehen hat, der seine Amtsführung dadurch eingeweiht hat, daß er den excessiven Wahlerlaß des Ministers des Innern officiell auch zu unserer Kenntnis gebracht hat, in der Erwartung, daß wir unsere einflußreiche Unterstützung nach Maßgabe desselben der Regierung widmen würden. Gegen solche Zumuthung, die selbst Raumer sich nicht erlaubt hat, haben freilich von 71 Professoren 44 Verwahrung eingelegt; aber es ist bezeichnend, daß die katholischen Theologen und die sonstigen Ultramontanen sich nicht angeschlossen haben. Die evangelischen Professoren sind übrigens in dem Wahlkreise völlig ohne Einfluß, und die Ultramontanen gehen ihre Wege, ohne sich um König und Ministerium anders zu bekümmern, als sofern sie ihre Interessen gewährleisten. So etwas weiß natürlich ein homo novus nicht, der nur gelernt hat, nach der Schablone zu verfügen." Jener Wahlerlaß des Ministers von Jagow war am 22. März ergangen und richtete sich gegen die Demokratie und die Fortschrittspartei, indem er sich ebenso, wie das ihn empfehlende Schreiben des Ministers von Mühler an die Professoren und Docenten der Universitäten, auf die in dem allerhöchsten Erlaß vom 19. März ausgesprochenen Intentionen des Königs berief. Auch Ritschl befand sich unter denjenigen Bonner Universitätslehrern, welche „ohne damit über concrete Fragen der augenblicklichen Lage, deren Ernst sie nicht verkennten, irgend ein Urtheil zu beabsichtigen," unter dem Hinweis darauf, daß ihnen „ihr besonderer Beruf Wahrhaftigkeit und unbedingtes Festhalten an sittlichen und wissenschaftlichen Überzeugungen auch im Leben zur Ehrensache mache, sich nicht ohne schmerzliche Empfindung über die an sie gerichtete Mahnung" zu der Erklärung vom 5. April gedrungen fanden: „Wir sind

1) An Basse 28. 12. 62.
2) An Georg R. 8. 4. 62.

von der Überzeugung erfüllt, daß wir innerhalb unserer amtlichen Stellung an der Universität allen derselben entsprechenden Weisungen der vorgesetzten Behörde zu folgen haben, dagegen in unserer Eigenschaft als Staatsbürger durch den sowohl Seiner Majestät dem Könige als auch auf die Verfassung geleisteten Eid verpflichtet sind, als Urwähler, Wahlmänner oder Abgeordnete unsere Handlungsweise ausschließlich durch unsere gewissenhafte Überzeugung von dem, was das Wohl des Königs und des Staates erheischt, bestimmen zu lassen [1])."

Mit den kirchlichen Interessen der Rheinprovinz blieb Ritschl fort und fort in Berührung. Auf der Bonner Pastoralconferenz am 29. Juni 1859 hatte er das Referat über die schon im Jahre zuvor auf die Tagesordnung gestellte Frage: „Warum können die lutherische und reformirte Kirche, ohne ihre Eigenthümlichkeiten und besonderen Charismata aufzugeben, dennoch zur Union stehen?" [2]) Den Hauptgrund dafür, daß eine wirkliche Union möglich und nothwendig sei, erkannte Ritschl darin, daß beide Kirchen denselben Begriff der Kirche haben, wie er im 7. Artikel der Augsburgischen Confession ausgesprochen sei. Hierüber und über die Bedeutung des ethischen neben dem religiösen Begriff von der Kirche trug er dieselben Ansichten vor, welche er schon seit einer Reihe von Jahren öffentlich vertrat (s. o. S. 190 ff. 251 ff.). Dann machte er den Unterschied der Confessionen an drei Hauptpunkten anschaulich. In der reformirten Lehre ist die metaphysische Grundanschauung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen durch den Causalbegriff, in der lutherischen durch den Substanzbegriff beherrscht, während freilich die Lehren ethischen Gehalts sich weder dem einen noch dem anderen Schema fügen. Ferner ist im reformirten System der im Wesentlichen verborgene Wille Gottes,

---

1) Die Erklärung ist unterzeichnet von F. G. Welcker, Treviranus, Brandis, Löbell, F. Ritschl, Bluhme, Wutzer, Plücker, Lassen, Hälschner, Otto Jahn, v. Sybel, Gildemeister, Krafft, A. Springer, L. Schmidt, Sell, Max Schultze, C. Otto Weber, F. W. E. Pflüger, N. Delius, C. Schaarschmidt, E. Böcking, Fr. van Calker, Schlottmann, A. Ritschl, H. Schacht, Beer, H. Schaaffhausen, Kilian, Naumann, Albers, Nicolovius, Bergemann, F. Ritter, v. Riese, Knoodt, Fr. Argelander, G. Bischof, Landolt, Kampschulte, Radicke, Mayer, Kaufmann. 7 Universitätsangehörige waren zur Zeit verreist.

2) Vgl. die Berichte in Huyssens Evangelischem Gemeindeblatt aus und für Rheinland und Westphalen, 4. Jahrgang, 1859, S. 285—292 und in Hollenbergs Deutscher Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, N. F., 2. Jahrg., 1859, S. 254 f.

wie er in der Prädestinationslehre zum Ausdruck kommt, der theologische Hauptbegriff, im lutherischen der in Christo offenbare Gnadenwille Gottes, um des willen schon Luther selbst seine Prädestinationsvorstellung für das System unwirksam hat werden lassen. Endlich verfolgt bei dem gemeinsamen praktischen Gegensatz gegen den Katholicismus die lutherische Confession ausschließlich das Interesse das in dem Rechtfertigungsgedanken ausgesagte religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott sicher zu stellen. Indem sie daher die Ordnung des sittlichen Verhaltens der freien Entwicklung überläßt, erklärt es sich, daß in der lutherischen Lehre die Ethik keine irgendwie bedeutendere Bearbeitung gefunden hat, und daß die grundlegenden ethischen Begriffe der Dogmatik unpraktisch ausgestaltet worden sind. Dagegen strebt die reformirte Kirche unter der Voraussetzung des Erwählungsgedankens von vorn herein danach, das religiöse Verhältnis zu Gott nur im Zusammenhang mit dem sittlichen Verhalten im Einzelnen und in der Gemeinschaft zu ordnen. Da diese Eigenthümlichkeiten einander nicht zuwiderlaufen, hindern sie auch nicht die Union der beiden Kirchen, welche vielmehr seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts im gegenseitigen Austausch der Besonderheiten fortschreitet. Um diese Thatsache zu beleuchten, macht Ritschl die von Schneckenburger entlehnten Gedanken geltend, daß der Pietismus ein reformirt kirchliches Interesse auf lutherischen Boden übertrage, und daß umgekehrt im Methodismus ein lutherisch kirchliches Interesse in die reformirte Kirche verpflanzt werde[1]). „Allerdings ist die sectirerische Form beider Lebensgestalten ein Zeichen davon, daß

1) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffes, I, S. 69. 74. Herr Nippold bietet auf S. 447 seiner Kirchengeschichte des 19. Jahrh. Band 3 einige augenscheinlich recht unsichere Erinnerungen an den Vortrag Ritschls und die ihm folgende Debatte, denen er damals als Student beigewohnt hat. Die „bekannte Ritschlsche These" über den Pietismus und den Methodismus hat er ganz außerhalb des Zusammenhanges gestellt, in welchen sie gehört. Schon daß er von dem reformirten und lutherischen „Factor" redet, während Ritschl nur von einem bestimmten „Moment" oder „Interesse", wie die gleichzeitigen Berichte zeigen, gesprochen haben kann, ist durchaus anfechtbar. Ferner überwog, wie die beiden angeführten Berichte zeigen, in den Verhandlungen, welche mit einem einstimmigen Beschlusse der Conferenz endigten, das allen gemeinsame Interesse an der Union durchaus die Unterschiede im Einzelnen, welche Nippold allein hervorhebt. Daß Ritschl Gegner auch des rheinischen Pietismus war, darin freilich hat Nippold Recht. Aber wenn er als Historiker diese Thatsache im Einzelnen belegen wollte, hätte ihm doch wohl bei seinen umfangreichen Kenntnissen leicht passenderes und sicherer festgestelltes Material zu Gebote gestanden. Übrigens ist er für seine Behauptung den Beweis noch schuldig, daß Ritschls Vortrag über die Union als „besondere Schrift" erschienen sei. Mir und anderen Theologen ist davon nichts bekannt.

der Austausch der reformirten und lutherischen Lebenseigenthümlichkeiten in der Union nicht in pietistische und methodistische Art auslaufen darf, aber so lange beide Richtungen namentlich in Deutschland fortwähren, und besonders so lange auch von den Gegnern der Union eine Verbindung der lutherischen Orthodoxie und des Pietismus auf ihr Programm gesetzt wird, wird der Unionstrieb wach erhalten werden"[1]). Daß endlich in der Union, wenn nur „die Predigt die Ausgleichung und Ergänzung des religiösen und sittlichen Lebens wirklich vollzieht, welche dem evangelischen Grunde entspricht und die Unionsaufgabe der Evangelischen verwirklicht[2])," eine Verschiedenheit des Cultus nicht ausgeschlossen ist, indem in diesem die Eigenthümlichkeit des christlichen Volksbewußtseins vielmehr, als im Bekenntnis, zur Erscheinung kommt, ist auch im 7. Artikel der Augsburgischen Confession ausdrücklich anerkannt. Die Verhandlungen, welche Ritschls Vortrag folgten, und in welchen gegen verschiedene Ansichten des Referenten von einigen Seiten Widerspruch erhoben wurde, schlossen mit der einstimmigen Annahme von drei Thesen über die Union, welche der Präses der Conferenz, Pastor Wiesmann, aufgestellt hatte.

Weniger erfreulich war für Ritschl der Verlauf einer anderen Pastoralconferenz, welche am 9. October 1862 zu Neuwied stattfand. Daran nahm er auf den Wunsch seines Freundes Link in Coblenz Theil, welcher ihn schon früher wiederholt aufgefordert hatte, sich den Pastoren zu nähern. Zuerst referirte[3]) Link über „das Wesen und gute Recht der historischen Kritik der heiligen Schrift". In seinen Thesen und in seinem Vortrag trat er für dieses ein und widersprach der orthodoxen Inspirationstheorie, indem er erklärte, die heiligen Schriftsteller seien von den Offenbarungsthaten Gottes persönlich ergriffen und für das Verständnis ihrer Bedeutung specifisch disponirt gewesen, aber, abgesehen von vereinzelten Fällen von Entzückung, weder über ihre allgemeine menschliche Natur, noch über ihre besondere Individualität, noch über die allgemeine Culturstufe ihrer Zeit und ihres Volkes in irgend welcher wunderbaren Weise hinausgehoben worden. Ritschl nahm in der Debatte zuerst das Wort und trat im Wesentlichen für die Ausführungen seines alten Schülers ein. Bei der Mehrzahl der Anwesenden erhob sich dann aber der heftigste Widerspruch gegen ihn und Link. Schlottmann, welcher auch zugegen war, suchte mit unverdrossener Redefertigkeit, welche Ritschl, wie er sagte, „ordentlich lieb

1) Evang. Gemeindeblatt a. a. O. S. 287.

2) Ebenda.

3) Vgl. Evangelisches Gemeindeblatt aus und für Rheinland und Westphalen, 7. Jahrgang, 1862, S. 367—372. 404—406.

gewann", die ihm mit diesem gemeinsame Sache weiter zu vertreten. Aber Ritschl selber gab den Kampf bald auf. Die unverständigen Behauptungen der Gegner und ihre ärgerlichen Äußerungen über die in die Irre führende Weisheit der Professoren verstimmten ihn tief. Er klagt in einem bald darauf geschriebenen Briefe[1]), daß ein solches Gebahren der Pastoren ihn errege, reize, erbittere, daß er nach der natürlichen Stimmung, die einmal zu seiner Individualität gehöre, auch den wenigen unter den etwa anwesenden Geistlichen, die ihm zugänglich seien, nicht das zu bieten vermöge, was er sollte, und kommt zu dem Schluß: „Ich bleibe also lieber weg, wo mir so etwas in Aussicht steht, wenn ich nicht durch directe Berufspflicht an solchen Ort gewiesen bin ..... Ich bin auf die Studenten hingewiesen, an denen ich, Gott sei Dank, wenigstens das erlebe, daß sie meine Aufrichtigkeit erkennen und daß sie mit wenigen Ausnahmen meine Lehre auf sich wirken lassen, wenn sie sich auch nicht von allem überzeugen lassen, wovon ich überzeugt bin ..... Ich will da wirken, wo ich muß und darf, also auch im engsten Kreise derer, welche wie Du Vertrauen zu mir haben; aber nicht weiter." Rühmend hebt er im Rückblick auf das Neuwieder Ereignis nur hervor, daß die überaus tactvolle Leitung des Vorsitzenden der Conferenz, des Divisionspfarrers Höpfner (jetzt Oberconsistorialrath a. D. in Coblenz), ihn allein dazu bestimmt habe, die Versammlung nicht zu verlassen.

Dauernd gut blieben aber die persönlichen Beziehungen Ritschls zu seinen alten Freunden unter der rheinischen Geistlichkeit. Nur verlor er nach den eben erzählten Erfahrungen auch sein Interesse für die Brühler Conferenz. „Ich habe," schreibt er[2]), diese „immer versäumt, sowohl, weil der Zug dahin schon vor 2 abzugehen pflegte, ich aber erst nach 1 Uhr zum Essen kam, als auch, weil die von den Herren Brüdern proponirten Themata nichts anziehendes für mich hatten. Es hat eben alles seine Zeit, auch das Interesse an solchen Zusammenkünften, und die Zeit dieses Interesses ist für mich vorüber. Denn auch, was ich etwa bieten könnte, pflegt außer Zusammenhang mit der Bildung und dem Interesse der Pastoren zu stehen und wird entweder nicht verstanden oder leicht misverstanden. Ich halte mich an die Studenten, für die ich berufen bin; denn darunter sind doch immer einige, die, wenn sie 3—4 Semester aushalten, eine gewisse specifische Treue für mich gewinnen und sich allerlei von dem zur Überzeugung bringen, was auch meine Überzeugung ist."

1) An Link 11. 10. 62.
2) An Rogge 2. 9. 63.

Ein Freund Ritschls, welcher schon zu seinem Vater in einem näheren Verhältnis gestanden hatte, war der Pastor Kirschstein aus Barmen. Diesem zu Liebe hielt er dort am Neujahrstage 1862 einen Vortrag über „Evangelium und Katholicität" zum Besten des Gustav-Adolf-Vereins. Kirschstein war so aufrichtig gewesen, ihm zu sagen, daß ihm manche mit Mistrauen entgegensähen. Darum hielt sich Ritschl in seiner Ausarbeitung immer an der Grenze der Predigt und wog jedes Wort ab[1]). In dem Vortrag selbst, den er mit einem Blick auf die gegebenen Aufgaben des Gustav-Adolf-Vereins einleitet, will er den Beweis liefern, daß die sich katholisch nennende Kirche der Einheit und darum der Allgemeinheit entbehre, und daß vielmehr das Evangelium die Allgemeinheit der christlichen Gemeinschaft begründe oder die Katholicität des Christenthums gewährleiste. Die erste dieser Behauptungen wird an bekannten geschichtlichen Thatsachen als richtig nachgewiesen. In dem zweiten Theile wird das Evangelium in dem Sinne der Reformatoren gefaßt, und deren Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen so entwickelt, daß in ihm der Grund zu einer umfassenderen Einheit, als einer rechtlich politischen, anerkannt wird, welche auch die getrennten Denominationen und Confessionen einzubegreifen vermöge. Eine richtige, nicht einseitige evangelische Theologie hat die Vermittlung und Versöhnung derjenigen Elemente anzubahnen, welche in der evangelischen Christenheit trotz des gemeinsamen Bodens einander auszuschließen streben.

Über den Umfang seiner theologischen und provincialkirchlichen Interessen hinaus sah Ritschl sich indessen nicht berufen eine directe Wirksamkeit zu üben. Allem kirchlichen Parteitreiben war er von jeher, wie wir wissen, abhold. So kam er der auch an ihn gerichteten Einladung Schenkels zu dem deutschen Protestantentag nicht nach, welcher am 30. September 1863 in Frankfurt abgehalten und von manchen der ihm nahe stehenden Theologen besucht wurde. Auch später ist er dem Protestantenverein durchaus fern geblieben.

Gegen Ende des Jahres 1863 hat Ritschl, wie es scheint, in einer Landgemeinde, noch einmal wieder gepredigt. Steitz[2]), dem er darüber geschrieben hatte, erhebt gegen seine Bezeichnung dieser Leistung als einer Candidatenpredigt Einwendungen und fürchtet eher, daß sie für die Zuhörer zu hoch gewesen sein möchte. Näheres ist über Veranlassung und Gelegenheit dieser letzten Predigt Ritschls direct nicht zu ermitteln. Nur ist allerdings unter seinen Predigtconcepten, welche sonst bisher alle haben

1) An Basse 30. 12. 61.
2) Steitz an R. 18. 12. 63.

genauer bestimmt werden können, noch ein undatirtes vorhanden. Es liegt daher nahe, dieses auf die von Steitz erwähnte Gelegenheit zu beziehen. Dafür spricht auch der zu dem Datum des Steitzschen Briefes passende Anfang der Predigt, welche an den Beginn eines neuen Kirchenjahres anknüpft und die Bedeutung der Adventsfeier hervorhebt. Ritschl behandelt den ihm so besonders lieben Text Röm. 2, 4, über welchen er zu seinem Candidatenexamen eine Predigt einzureichen gehabt und bald darauf noch einmal gepredigt hatte (s. o. S. 97). Er spricht jetzt über „die Sinnesänderung als unseren Empfangsgruß für den erwarteten Heiland, 1) wie sie unsere Achtung vor dem von Gott gesendeten bethätigt, 2) wie sie ihren Antrieb in den Erfahrungen der Güte Gottes findet." Er zeigt, indem er der christlichen Gemeinde den Text als Spiegel zur Erkenntnis ihrer Sünden vorhält und zu diesem Zweck auf die mannigfaltigen Erfahrungen des christlichen Lebens zurückgreift, daß es nur einen Weg zur Sinnesänderung gebe, indem man Leiden und Freuden, Strafe und Wohlsein von der Güte und Gnade Gottes herleite, und daß man durch beides als durch Wohlthaten des gütigen Gottes sich bewegen lasse ihm zu gehorchen. „Das ist der Trost und die Seligkeit, das ist die Kraft und die Herrschaft der Christen; denn ihnen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten gereichen." Die sorgsam gewählte, wenn auch etwas nüchterne Sprache der Predigt und ihr sachlich aufs genaueste mit der gereiften ethischen Auffassung Ritschls übereinstimmender Gedankengehalt weisen endlich im Vergleich mit den früheren Predigten ebenfalls auf eine spätere Zeit und bestätigen damit die Annahme, daß sie am ersten Advent, also am 29. November 1863, gehalten worden ist.

Nachdem Ritschl 1861 sein Heft über die neutestamentliche Theologie neu ausgearbeitet hatte (s. o. S. 380 f.), dachte er, wie sich aus Andeutungen in Briefen von Steitz an ihn ergiebt, mehrfach daran, diesen Gegenstand druckfertig zu gestalten und zu veröffentlichen. Dazu ist er aber ebenso wenig gekommen, wie zu der Ausführung eines anderen Plans, der ihm auch einige Jahre durch den Kopf gegangen ist, nämlich seine Prolegomena zur Dogmatik herauszugeben. Seine schriftstellerische Thätigkeit, zu deren eifrigem Betriebe er sich überhaupt in diesen Jahren nicht sehr ermuthigt fühlte, da er seiner Art Theologie zu treiben die herrschende Mode zuwiderlaufen sah, blieb an sein Studium der Versöhnungslehre gebunden. Auf die ersten dogmengeschichtlichen Abhandlungen über dies Gebiet folgte nun eine eingehende neutestamentliche Untersuchung. Im Juni 1862 be-

gann er diese „lange projectirte Abhandlung" auszuführen[1]), welche unter dem Titel „Die Aussagen über den Heilswerth des Todes Jesu im Neuen Testament" im zweiten und dritten Heft des achten Jahrgangs der Jahrbücher für deutsche Theologie 1863 erschienen ist (S. 213—260, 477—535). „Ob mir," meint[2]) er freilich, „meine Abhandlung über die biblische Lehre vom Tode Christi viel gedankt werden wird, muß ich auch abwarten; man sieht dem Dinge wenigstens nicht an, daß ich seit länger, wie 20 Jahren, an dem Thema laborire und es endlich so weit aufs Reine gebracht zu haben glaube, wie es die Fortsetzung im nächsten Hefte der Jahrbücher für deutsche Theologie ausweist."

Ritschl unterwarf in seinem Aufsatz die neutestamentlichen Aussprüche über den Heilswerth des Todes Jesu einer zusammenhängenden Untersuchung ihres Sinnes, um die Vorbereitung zur theologischen Lehre vom Werke Christi weiterzuführen, welche er durch die Analyse der Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi begonnen hatte (s. o. S. 375). Wenn er damals nachgewiesen hatte, daß diese nichtbiblischen Gedanken im Verhältnis zu Vorstellungen von Gott gebildet sind und gelten, welche hinter dem Gedanken des absoluten Gottes zurückbleiben, so war damit die Aufgabe gestellt, andere, und zwar zureichende Begriffe über das Heilswerk Christi zu bilden. Dazu ist es aber nöthig, sich derjenigen Anschauungen zu bemächtigen, in welchen die Apostel und Jesus selbst den Werth seines Todes für die Menschen aufgefaßt haben. Dies ist eine Arbeit, welche in das Gebiet der biblischen Theologie in dem wesentlich historischen Sinne dieser Disciplin fällt. Der Gesichtspunkt, unter welchem sie in Angriff genommen wird, ist aber der, daß so derjenige Stoff religiöser Vorstellungen gewonnen werde, welchen die Dogmatik zur systematischen Begriffsbildung übernehmen muß, um den Grundsätzen der evangelischen Theologie zu entsprechen. Über die durch diese Aufgaben bestimmte Methode sich genauer auszusprechen, gab Ritschl die Gelegenheit das geringe Verständnis, welches seine von der gleichen Absicht beherrschte Abhandlung über den Zorn Gottes (s. o. S. 369) bei Delitzsch gefunden hatte[3]). Bei dem rein historischen Charakter der biblischen Theologie kommt es auf die Geschichte der Vorstellungen von der Offenbarung, von ihren Gründen, Zwecken, Mitteln an, nicht zunächst auf eine Geschichte der Offenbarung selbst. Die richtigen Vorstellungen davon trauen wir nun aus guten Gründen nur den Trägern und Vermittlern der Offen-

1) An C. Steitz 23. 6. 62.
2) An Mangold 1. 8. 63.
3) In den Prolegomena zu Weber, Vom Zorne Gottes. Erlangen 1862.

barung zu, welche aus den biblischen Urkunden zu uns reden, und sie „in geschichtlicher Richtigkeit und in richtigem Zusammenhange darzustellen", ist die Aufgabe der biblischen Theologie. Dagegen fällt die Frage nach der Nothwendigkeit jener Vorstellungen oder nach der Wirklichkeit der Offenbarungen in ein ganz anderes Gebiet der Theologie, nämlich in das des theologischen Systems, zunächst der Apologetik, dann der Dogmatik. In der biblischen Theologie aber fragt es sich gar nicht, ob unsere gegenwärtige religiöse oder theologische Überzeugung irgend einer der aufzuweisenden Gestaltungen der religiösen Vorstellungen entspricht oder nicht, und eine solche Übereinstimmung kann „für jede innerhalb des Alten Testaments fallende Stufe der Vorstellung ohnehin gar nicht gefordert" werden. Auch wenn die geschichtliche Zusammenfassung der neutestamentlichen Vorstellungskreise innerhalb der biblischen Theologie unsere religiöse Überzeugung direct und ungehindert ausspricht, giebt sie uns doch keine theologischen Begriffe im technischen Sinne an die Hand, sie ersetzt uns also die Dogmatik nicht und überhebt uns nicht der besonderen Ausgestaltung dieser Disciplin (vgl. o. S. 383). Sie soll vielmehr den Zusammenhang und die Wechselbeziehung der Offenbarungsstufen, der unvollkommenen Stufe des Alten Testaments und der vollkommenen des Neuen Testaments, erproben. Die Durchführung dieser Aufgabe ergiebt „die Regel, daß man die Vorstellungen im Neuen Testament nach der Bedeutung der zu ihnen gebrauchten Wortausdrücke im Alten Testament erklärt. Jesus wie die Apostel bedienen sich der alttestamentlichen Gedanken wie eines Organon zur Auffassung und Darstellung der neuen Offenbarung" (S. 216). Da wir uns aber aus der Abhängigkeit von traditionellen theologischen Begriffen lösen müssen, bedarf es für uns entschieden einer künstlichen Vermittelung der dem Alten Testament angehörigen Anschauungen, in denen Jesus und die Apostel ihre Gedanken concipirt haben.

Mit diesen methodischen Grundsätzen nimmt Ritschl zugleich Stellung zu der Auffassung der Erlanger Schule von dem Schriftbeweis. Daß die Schrift etwas aussagt, ist an sich keine Instanz für die systematische Theologie und keine Richtschnur für die theologische Überlieferung. Denn die Schrift ist unmittelbar nicht ein Subject theoretischer Erkenntnis und Belehrung, sondern die freilich kanonische Sammlung der verschiedenen Urkunden der Offenbarungsgeschichte. „Vielmehr können alle die im Zusammenhang der biblischen Theologie richtig ermittelten Vorstellungen, welche als nothwendige Begriffe im dogmatischen System verwerthet werden sollen, nur in derjenigen Gestalt in dasselbe herübergenommen werden, welche sie in ihrem Verhältnis zu der geschichtlich vollständigen und richtigen Gesammtanschauung von Christus finden. Denn diese ist der Er-

kenntnisgrund für alle bindenden religiösen Vorstellungen, welche im System zu nothwendigen Begriffen ausgeprägt werden sollen" (S. 218). So ergiebt sich erst aus der geschichtlichen Anschauung von Christus als dem Erkenntnisgrunde nicht nur die Lehre von Gott, sondern auch die für die Dogmatik erforderliche Bestimmung über das Wesen des Menschen und über die Sünde. Da nun die Sünde und der Zorn Gottes zu einander in Beziehung stehen, kann auch über diesen nur nach der Lehre des Neuen Testaments und nicht schon nach der des Alten Testaments entschieden werden. Dem Anspruch aus diesem ermittelt werden zu sollen ist freilich die Untersuchung der neutestamentlichen Aussagen über den Heilswerth des Todes Jesu nicht ausgesetzt. Die geschichtliche Begrenzung dieses Ereignisses läßt vielmehr nur eine vorbildliche Beziehung alttestamentlicher Data und Vorstellungen zu. Wenn nun diese sich mit den Dimensionen und dem Gebiet der Vorstellung vom Tode Christi decken, so ist durch sie voraussichtlich sein tiefster Sinn noch nicht ausgesprochen. Wo aber das Gebiet des Abbildes ein anderes ist, als das des Vorbildes, und wo deshalb Elemente im Nachbilde combinirt werden, welche im Vorbilde nothwendig getrennt sind, da wird man auch den höchsten möglichen Ausdruck des Heilswerthes des Todes Jesu voraussetzen müssen.

Diesen Grundsätzen gemäß verläuft Ritschls folgende Untersuchung. Sie hat zum großen Theil in den 11 Jahre später erschienenen zweiten Band der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung einfach herübergenommen werden können. Auch sonst entwickelt Ritschl seine biblisch-theologischen Gedanken schon ganz in demselben Sinne, wie in dem späteren großen Werk. Es sind die Begriffe des λύτρον (Mc. 10, 45. Mt. 20, 28) und des Opfers, die von dieser Vorstellung abhängigen und die anderen dagegen selbständigen Bezeichnungen der Heilswirkung des Todes Christi, welche untersucht und bestimmt werden. Das geschieht unter dem Aufwand umfassender Mittel des Verständnisses. Die einschlägigen Stellen des Alten und des Neuen Testamentes werden aufs sorgfältigste ausgelegt. Der Zusammenhang unter ihnen wird mit peinlicher Genauigkeit erörtert und festgestellt. Die Bedeutung der vorliegenden Begriffe wird unter scharfsinniger Erwägung der verschiedenen sprachlichen und logischen Möglichkeiten gewonnen. Das Ergebnis stimmt negativ mit dem der beiden anderen Abhandlungen über den Zorn Gottes und über Genugthuung und Verdienst überein. Denn auch die biblische Opfervorstellung bestätigt nicht die dogmatischen Voraussetzungen der kirchlichen Lehre über jene Begriffe. Positiv ergeben sich aber als die biblischen Hauptgedanken über das Heilswerk die Vorstellungen, daß Christus, indem er sein Leben im Tode hingiebt, anstatt derer, die ihm im Glauben und in der Selbstverleugnung

nachfolgen, ein Schutzmittel gegen ihr Sterben (*λύτρον*) verwirklicht, daß er sie als Priester vor Gott repräsentirt, und daß er als der Träger der göttlichen Gnade unter der Bedingung seines bis in den Tod erprobten Gehorsams, worin eben seine Qualität als Opfer besteht, die Gläubigen zu Gott dem Vater führt und ihre Rechtfertigung gewährleistet. Es handelt sich ferner nirgends um eine Aussöhnung des zürnenden Gottes mit den Menschen, sondern vielmehr um die Aussöhnung der gegen Gott feindlichen und Gott zuwiderhandelnden Menschen mit Gott. Andere Aussagen des Neuen Testamentes halten sich nur an die äußerliche Seite des Todesereignisses. Endlich dient der nur in geringem Maße herangezogene Typus des Knechtes Gottes „zu einer werthvollen Ergänzung der Opfervorstellung, welche in der dogmatischen Lehre vom Werke Christi zum Zweck der ethischen Analyse der Opfervorstellung nicht unbeachtet bleiben darf“ (S. 535).

Der alte Genosse, dem Ritschl gewiß viel für seine biblisch-theologischen Studien verdankte, Diestel, hatte auf diese Untersuchungen einen unmittelbaren Einfluß nicht geübt. Er gedenkt jetzt[1]) eines früheren Dissensus mit dem Freunde wegen des alttestamentlichen Opferbegriffs. Diesen Zwiespalt führt er indessen darauf zurück, daß Ritschl ihm damals seine Ansichten weniger klar dargestellt habe. Nun aber weiß er überhaupt kaum etwas, dem er nicht zustimmte. Nur das ist ihm zweifelhaft, ob der Begriff des „Repräsentirens“ in dem von Ritschl genau angegebenen Sinne überall und immer die Opfervorstellung beherrscht habe, und ob sich nicht Phasen einer Entwicklung in ihm auffinden lassen. Dieser Frage will er selbst in der Vorlesung über biblische Theologie demnächst seine besondere Aufmerksamkeit widmen. „Soweit sehe ich wohl,“ meint er, „daß irgend eine erhebliche Differenz sich nicht ergeben wird; dafür ist Deine Beweisführung zu evident.“ Vorher schon hatte er geschrieben[2]): „Du mußt jedenfalls ein Buch daraus machen, indem Du die dogmatische Erörterung hinzufügst. Auf letztere bin ich sehr gespannt. Denn die Voraussetzung der alttestamentlichen Form ist ja hauptsächlich das Opfer; diese Basis paßte wohl für die Juden, nicht aber heute, nicht für Occidentalen. — Deine alttestamentlichen Expositionen sind vortrefflich. Ich weiß nicht, wie man es anfangen soll, fernerhin ein Wort über die Frage zu sagen, ohne Deine Forschungen zu adoptiren .... Ich weiß sehr wohl zu scheiden zwischen dem, was ich begreife aus Dir heraus, wie Du eben bist und geworden bist, und was mich überzeugend

1) Diestel an R. 7. 10. 63.
2) Diestel an R. 21. 9. 63.

packt um der Sache willen. Mir ist selten oder eigentlich, seit ich selbständiger Theologe bin, nie etwas begegnet, was ich in dem Grade selbst geschrieben zu haben wünschte, wie Deine Sache, zumal das letzte[1])."

Um dieselbe Zeit richtete Ritschl bereits seine Gedanken auf eine weitere Untersuchung, die ihm um der Rechtfertigungslehre willen unerläßlich schien. Um dieser völlig gesicherte Grundlagen zu geben, hielt er es für nöthig, auf den Gottesbegriff zurückzugehen und der unheilvollen Verwirrung entgegenzuwirken, welche auf diesem Gebiete durch die Vermengung philosophischer und theologischer Begriffe entstanden war. Steitz[2]), dem er darüber geschrieben hatte, stimmte ihm lebhaft zu und hielt eine Grenzberichtigung für ebenso nothwendig, als folgenreich und dankenswerth. Genaueres über diese Interessen erfahren wir aus Ritschls eigenem Bericht an einen andern Freund[3]): „Seitdem ich mich von meinem Semesterschluß erholt habe, widme ich mich socinianischen und arminianischen Studien, die zwar langweilig, aber für gewisse Absichten sehr lehrreich sind. Ich denke nämlich daran, ... meine hin und hergreifenden Studien über Versöhnungslehre zu vervollständigen, und finde in den sehr ausführlichen Bearbeitungen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften bei den genannten Parteien sehr wesentliche Voraussetzungen für Kritik und Ausbau jener Lehre, während die entsprechenden Praemissen bei Lutheranern und Calvinisten sehr mager und unzureichend sind. Ich bin natürlich nicht ketzerisch genug, um nicht die Tendenz jener Ketzer funditus zu verwerfen; aber vergnüglich ist es und ein wahrer Genuß, die geordnete Gedankenfolge jener Systeme zu erkennen. Es steckt eine rechtschaffene Arbeit und redliche Frömmigkeit in jenen Systemen, deren Kenntnis einem freilich den Geschmack an dem heutigen dogmatischen Gebräu unmöglich macht, wenn ich denselben überhaupt jemals gehabt hätte. Es ist gut, daß auch Sie daran denken, sich wieder einmal vernehmen zu lassen. . . . . . Freilich weiß ich aus eigener Erfahrung, daß die Freude an den Vorlesungen und die Arbeit zu deren Vorbereitung die Bereitschaft zu schriftstellern oft genug zurückdrängt; aber definitiv und gänzlich darf man schon deswegen auf die letztere Thätigkeit nicht verzichten, weil man nur in ihr die volle Gründlichkeit ausüben kann, die der Zweck und die Schranke der Vorlesung verbieten."

---

1) Diestel an R. 7. 10. 63.
2) Steitz an R. 24. 9. 63.
3) An Mangold 31. 8. 63.

Dasselbe Interesse an der Geschichte des Gottesbegriffs, welches hier bezeugt wird, und in welchem Ritschl gleichzeitig schon von den Socinianern und Arminianern auf Thomas und Duns zurückzugehen die Absicht äußert[1]), kam auch zur Geltung in einer neuen Vorlesung, welche er in seinem letzten Bonner Semester ausarbeitete und hielt. Er hatte sie einstündig publice unter dem Titel „moderne Theosophie" angekündigt, sein Heft führt aber nur die Überschrift „Theosophie". Den Hauptinhalt bildete denn auch die Darstellung der Lehre Jakob Böhmes; die späteren Theosophen sind danach nur namentlich noch aufgeführt. Im Unterschiede von der Theologie, welche eine empirische, analytische Erkenntnis des Zusammenhanges des Inhalts der Bibel erstrebt, ist das Theosophiren ein originelles, speculatives, apriorisches, synthetisches Erkennen. Die empirische, historische und exegetische Arbeit der Theologie führt zu einem System nur, indem aus dem Einzelnen das Ganze und aus diesem zugleich wieder jenes formirt wird. Die dabei nöthige Abstraction und Combination wird durch Intuition geleitet sein, die ihre Probe an der Durchführung jener Verfahrungsweisen sucht. Dieser wissenschaftlichen Intuition ist die in der Theosophie ursprünglich heimische ekstatische Intuition analog. Aber nach Böhme ist die Theosophie nicht mehr originelles Geistesproduct, sondern Tradition, da keiner ihrer gegenwärtigen Vertreter in der Literatur auf Ekstasen Anspruch macht, sondern sie sich ihrer Vorgänger als Auctoritäten rühmen. In demselben Maße legen sie sich aber auch eine Geltung für die Kirche bei, sofern sie entweder die im Allgemeinen richtigen Grundbegriffe zu besitzen vorgeben, oder, wie Rothe, die speculative, apriorische, theosophische Wissenschaft als nothwendige Ergänzung der empirisch-historischen Dogmatik fordern. Deshalb ist der Gegensatz zwischen der Theosophie und der Theologie nur auf den des Gottesbegriffs begründet. Ferner bringt es die Nachahmung Böhmes mit sich, daß die Gedankenproduction nicht dialektisch, sondern phantastisch ist und nicht durch das Mittel des Beweises im Einklang mit der geordneten Welterfahrung steht. Auch der Gebrauch der Bibel ist nicht historisch kritisch und daher mythenbildend. Endlich strebt die moderne Theosophie zu kirchlicher Geltung, sofern sie in den Kreisen des Pietismus wurzelt. Indem dies „Berücksichtigung verdient, bezeichnet das Auftreten der Theosophie in der Gegenwart eine Thatsache, die auch für den theologischen Gegner der Theosophie etwas erfreuliches hat. Der Pietismus, der ursprünglich heterodox ist, ist im 19. Jahrhundert in der Gegenwirkung des Rationalismus als strenger Hüter der orthodoxen Lehr-

1) An Rogge 2. 9. 63.

tradition aufgetreten. Durch das Argument der Angst retablirt er alle Dogmen des alten Systems. Deshalb hat er viele seiner Genossen zum orthodoxen Lutherthum und zu hierarchischem Kirchenthum zurückgeführt, und wie er schon in Spener und Francke sich auf weltliche Gönnerschaft verstand, so ist damit verbunden die politische Reaction im Sinne der feudalen Partei". „Im Gegensatz zu dieser norddeutschen Entwicklung des neueren Pietismus ist die aus Süddeutschland sich verbreitende Bewegung der Theosophie nicht nur ein Beweis der populären pietistischen Richtung, sondern zugleich als Erneuerung der pietistischen Heterodoxie in der Lehrbildung ein heilsames Gegengewicht gegen die herrschsüchtige Stabilität und gegen die Unterdrückung des Wahrheitssinnes durch die pietistische Orthodoxie." Soweit die Theosophie Böhmes über den eigentlichen Pietismus hinausgeht, sind ihre Grundsätze entschieden mystisch. Aber die Analogie zur Mystik ist doch nur ein untergeordnetes Element der Theosophie. Vielmehr weicht diese im Gottesbegriff[1]) eigenthümlich von der Mystik ab, indem sie sich mit dem Idealismus der kirchlichen Gotteslehre in Widerspruch setzt und so an ein anderes antikes Vorbild, als den Platonismus, nämlich an den Stoicismus erinnert, ohne daß freilich ein genetisches Verhältnis zu diesem nachweisbar wäre. Der Grundbegriff, mit welchem die Theosophie dem neuplatonischen Spiritualismus des kirchlichen Gottesbegriffs entgegentritt, ist das untrennbare Wechselverhältnis von Stoff und Kraft, von Natur und Geist, von Möglichem und Wirklichem. Darin ist aber ihre tiefgreifende Abweichung von der scheinbar so verwandten Mystik begründet. „Diese ist durchaus akosmistisch und gleichgültig gegen den Weltbegriff; wo sie pantheistische Consequenzen entwickelt, ist damit vielmehr eine Aufhebung des Weltbegriffs verbunden. Denn die mystische Sympathie mit Gott ist Antipathie gegen die Welt." „Hingegen die Theosophie ist durch besondere Aufmerksamkeit auf die Welt geleitet; aber wie ihre Naturbeobachtung keine Selbständigkeit gegen den Gedanken von Gott erreicht, so verlegt sie den Begriff der Natur auch in Gott und nähert sich dem stoischen Vorbild. Freilich ist sie ihrer Absicht nach nichts weniger, wie pantheistisch; sie sucht vielmehr den Gottesbegriff im christlichen Sinne genau gegen den Weltbegriff abzugrenzen; aber dies gelingt nicht methodisch. Sie ist in jener Richtung auf die wirkliche Welt wesentlich modern, die Mystik mittelalterlich. Endlich ist die Ekstase als theosophischer Erkenntnisgrund

1) Ritschl giebt in dem Folgenden sein Urtheil über die Lehren Böhmes, welche er in seiner Geschichte des Pietismus, II, S. 301 als außer dem Bereich seiner Aufgabe liegend übergangen hat.

der Welt von der mystischen, weltflüchtigen Ekstase des Gottesgenusses verschieden. Jakob Böhme ist in der Ekstase nicht bewußtlos, nicht auf die unbestimmte Einheit des Seins gestimmt, sondern auf den organischen Überblick über die Gründe der Dinge, und diese Ekstasen sind nur ihm eigen, keinem seiner Nachfolger, sie sind also für die Richtung als solche zufällig und aus Böhmes Autodidaxie erklärlich. Deshalb tritt die Theosophie auf einen Boden, auf dem die Beurtheilung ihrer Principien nach philosophischem und theologisch-historischem Maßstabe nicht abgewehrt werden kann durch die Berufung auf einen specifisch höheren geheimnisvollen Ursprung. Die Fehler dieser Richtung verfallen ohne Vorbehalt gegen Profanisirung dem Gerichte methodischer Erkenntnis."

Ostern 1862 verließ der Oberconsistorialrath Dorner Göttingen, um nach Berlin überzugehen. Die Neubesetzung seiner Stelle zögerte sich lange hinaus. Indessen tauchte im Frühjahr 1863 in maßgebenden Kreisen die Absicht auf, Ritschl nach Göttingen zu berufen. Zwischen Ostern und Pfingsten erkundigten sich Ehrenfeuchter, der sich für die Sache besonders lebhaft interessirte, und Schöberlein bei Rothe nach dem Erfolge von Ritschls akademischer Wirksamkeit. Jener äußerte, es sei ihnen um einen Mann zu thun, der den alten Ruf wissenschaftlichen Ernstes und ausgebreiteter Doctrin, dessen sich die theologische Facultät in Göttingen sonst zu erfreuen gehabt habe, in würdiger Weise zu rechtfertigen wisse. Einen solchen glaubten sie in Ritschl zu erkennen[1]). Freilich hatte die Göttinger Facultät officiell keine Mitwirkung bei der Entscheidung der Frage. Diese lag vielmehr ganz in der Hand des Ministeriums, welches zugleich Curatorium der Universität war. Und diese Instanz trug sich lange mit der Hoffnung Dorner wieder zu gewinnen. Andererseits ließen die kirchenpolitischen Verhältnisse des Königreichs Hannover einen Aufschub der Angelegenheit rathsam erscheinen. Inzwischen starb im August 1863 der Göttinger Professor für neutestamentliche Exegese, Reiche. Dieser Todesfall und die bald darauf erfolgte Berufung des Privatdocenten Hermann Schultz als Ordinarius nach Basel machten die Erledigung der lange schwebenden Sache noch dringlicher. Im Anfange des Jahres 1864 fiel die Entscheidung. Der Minister Lichtenberg richtete unter dem 23. Januar ein Schreiben an Ritschl, worin er ihm unter dem Hinweis auf den „ausgezeichneten Ruf seiner wissenschaftlichen

1) Steitz an R. 29. 6. 63.

Leistungen und seiner akademischen Erfolge" eine ordentliche Professur in der theologischen Facultät zu Göttingen mit einem jährlichen Gehalt von 1400 Thalern Courant antrug. Zugleich wird die Absicht ausgesprochen, neben Ritschl einen zweiten Ordinarius zur Ergänzung der Lehrkräfte der theologischen Facultät zu berufen. „Den ordentlichen Professoren der Theologie in Göttingen," heißt es weiter, „steht es statutenmäßig frei, ihre Lehrthätigkeit auf die in dem Bereiche ihrer Studien liegenden Fächer auszudehnen. Um indessen den Standpunkt etwas näher zu bezeichnen, welche theologische Disciplinen Wir vorzugsweise von Ihnen vertreten zu sehen wünschen müßten, bemerken Wir, daß es insbesondere die dogmatisch-historische Seite (Dogmengeschichte, älteste Kirchengeschichte) und eine angemessene Betheiligung an der Einführung der Theologie studirenden in ein gründliches Schriftstudium ist, bei denen Wir auf Ihre Lehrthätigkeit rechnen, ohne im Übrigen derselben eine Beschränkung aufzulegen." Mit der Überweisung jener Fächer meint das Curatorium Ritschls Neigung und besonderer Richtung entgegenzukommen. „Wir fügen endlich nur hinzu," fährt das Schreiben fort, „daß der Eid der Professoren der Theologie dahin gerichtet ist, »die theologischen Wissenschaften in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche aufrichtig, deutlich und gründlich vortragen zu wollen«. In den Statuten der theologischen Facultät ist daneben den Mitgliedern derselben zur Pflicht gemacht, nicht allein unter einander, sondern auch in weiteren kirchlichen Kreisen bestrebt zu sein, die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens zu erhalten. Eine solche Friedfertigkeit, die Vertretung einer gemäßigt lutherischen, von Schroffheiten sich fernhaltenden Lehre ist von jeher, im Anschlusse an die schon in Helmstädt von Calixtus' Zeiten her vorherrschende Richtung, der Ruhm der theologischen Facultät in Göttingen gewesen. Da Sie aus einer unirten Kirche kommen, so würde es uns indessen — in gleicher Weise wie dies von Dorner 1853 geschah — erwünscht sein, Ihre bestimmte Erklärung darüber zu erhalten, daß Sie mit dem obigen confessionellen Standpunkte Sich innerlich eins wissen, wie Wir dies im Übrigen nach Ihren Schriften und Allem, was Uns sonst über Sie bekannt geworden ist, nicht bezweifeln." Zum Schluß wird der besondere Wunsch ausgesprochen, daß Ritschl schon zu Ostern d. J. das ihm angetragene Lehramt antreten möchte.

Ritschl war sofort entschlossen, dem Rufe nach Göttingen Folge zu leisten. Wenn auch auf Antrag des Bonner Curatoriums der Minister v. Mühler nach langem Zögern am 17. October 1863 sein Gehalt auf 1000 Thaler erhöht hatte, so konnte sich Ritschl doch darüber nicht täuschen, daß man seiner Wirksamkeit in Bonn nicht die verdiente An-

erkennung zollte und ihre weitere Ausbreitung nicht begünstigte. Obgleich seine Dogmatik von so vielen Zuhörern besucht wurde, wie es seit Rothes und Dorners Zeiten in Bonn nicht mehr vorgekommen war, und er also durch seine Lehrthätigkeit den Betrieb der systematischen Theologie in Bonn durchaus beherrschte, während Lange neben ihm erheblich zurückblieb, so war doch diesem nach dem Tode Hasses als Consistorialrath die Mitwirkung an dem theologischen Examen in Coblenz übertragen worden. Von dem mit dieser Stellung verbundenen Einfluß mußte Ritschl nothwendig eine Beeinträchtigung seiner segensreichen Einwirkung auf die in Bonn studirenden Theologen erwarten. Darüber hatte er sich schon einmal geäußert, ehe er davon wußte, daß er möglicherweise einen Ruf nach Göttingen erhalten würde. „Ich verlange ja," schreibt er[1]), „weder Protection noch Bevorzugung; wenn aber eintritt, daß man eine erfolgreiche Thätigkeit eines Professors auf solche Art lähmt, so versichere ich Dich, daß ich jeden Ruf auf eine auswärtige Universität ohne irgend ein Bedenken annehmen werde. Mein gegenwärtiges Gehalt werde ich überall, auch in Marburg, kriegen können; was ich etwa an Honorar einbüße, ersetzt sich dadurch, daß es überall sonst ein billigeres Leben giebt, als hier, und elendere öffentliche Verhältnisse giebt es selbst in Kurhessen nicht, als in Preußen, würden mir auch nicht am Herzen nagen, wie hier." „Wenn man sieht," heißt es in demselben Briefe, „wie eine unfähige und gewaltsame Politik unsere rechtlichen Güter uns unsicher macht und unsere materielle Existenz (wenigstens hier auf dem linken Rheinufer) aufs Spiel setzt, so wird auch das Interesse an dem nächsten kleinen Beruf gelähmt, der uns ganz einnehmen soll, aber es nicht kann, wenn man alles übrige um uns wanken sieht." Wenn diese bittere Ansicht von der damaligen preußischen Politik Ritschls allgemeine Stimmung auch nur gelegentlich und vorübergehend beherrscht zu haben scheint, so hatte er doch Grund genug, das Verhalten des Ministers v. Mühler sowohl überhaupt als speciell gegen ihn mit dauernder Unzufriedenheit zu beurtheilen. Seine Empfindlichkeit über die neueste Zurücksetzung, welche er nach den vielen früheren hatte erleben müssen, wurde durch andere Erfahrungen ähnlicher Art verstärkt. So erzählt er[2]), man wolle ihn zum Geschworenendienst heranziehen, obgleich es das Gesetz mindestens zweifelhaft mache, ob er als Professor der Theologie und nach dem zweifellos kirchlichen Charakter dieses Amtes dazu capabel sei, und Mühler habe sich dabei seiner Sache nicht so, wie man es hätte erwarten sollen, angenommen. Solche große

1) An Rogge 30. 5. 63.
2) An Rogge 2. 9. 63.

und kleine Anlässe zu einer tiefen Verstimmung kamen zusammen, um Ritschl den Ruf nach Göttingen von vorn herein als durchaus annehmbar erscheinen zu lassen. Erleichtert wurde ihm die Entscheidung dadurch, daß er sofort aus Göttingen sehr warm gehaltene Briefe von Ehrenfeuchter[1]) und von dem ihm bisher nur erst flüchtig bekannten damaligen Prorector, dem Kanonisten Herrmann[2]), empfing, welche ihn dringend dazu aufforderten, den Ruf anzunehmen, und ihn im Voraus schon herzlich willkommen hießen. In gleichem Sinne äußerte sich Wagenmann[3]), an welchen sich Ritschl unmittelbar nach Empfang des officiellen Schreibens mit einigen Fragen gewendet hatte. Etwas später, nachdem seine Zusage nach Hannover abgegangen war, begrüßte auch Schöberlein[4]) als Dekan den neuen Collegen in freundlichen Worten.

Zwei Tage, ehe Ritschl den Ruf erhielt, am 24. Januar, hatte seine Frau ihm das jüngste Kind, eine Tochter, Auguste geschenkt. Sie war mit der Entschließung ihres Gatten durchaus einverstanden, daß, wenn der nicht unerwartete Ruf an ihn erginge, er ihn ohne Zögern annehmen müßte. Mit seinen Bonner Freunden hat sich Ritschl aber nicht berathen. Er wußte, daß diese ihm doch nur seine wohlbegründete Entscheidung erschweren würden. „Es wird mich Mühe kosten," meint er[5]) so wie so, „die Versuche mich hier zu halten abzuwehren, und ich wage gar nicht daran zu denken, wie schmerzlich die so nahe bevorstehende Trennung von unseren Freunden uns ergreifen wird." Auch die Facultät, schreibt er etwas später[6]), und der Curator würden ihn herzlich gern in Bonn gehalten haben, aber diesen habe er ausdrücklich gebeten, ihm kein Hindernis in den Weg zu legen und auch seine am 1. Februar erbetene Dienstentlassung zu Ostern zu befürworten. „Ich scheide übrigens," bemerkte er[7]), als er den Ruf angenommen hatte, „ohne Groll; so sehr die kleinen und großen Zurücksetzungen, die mich getroffen haben, meinen Wunsch auf Erfüllung der Göttinger Aussichten angestachelt haben, so bin ich jetzt mit meiner Stimmung über jenes hinaus."

Das an Lichtenberg gerichtete Schreiben, durch welches Ritschl dem Ruf nach Göttingen Folge leisten zu wollen sich bereit erklärte, ist vom

---

1) Ehrenfeuchter an R. 26. 1. 64.
2) Herrmann an R. 27. 1. 64.
3) Wagenmann an R. 27. 1. 64.
4) Schöberlein an R. 6. 2. 64.
5) An seine Schwiegermutter 28. 1. 64.
6) An C. Steitz 12. 2. 64.
7) An Rogge 30. 1. 64.

29. Januar datirt und beantwortet die ihm vorgelegte Frage nach seinem theologischen Standpunkte dahin, daß seine „religiöse und theologische Überzeugung mit den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche in Übereinstimmung stehe, und daß er nicht minder die Gesinnung hege, auch in weiteren kirchlichen Kreisen die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens zu erhalten." Einige Fragen, die Ritschl seinerseits aufwarf, betrafen die Aufnahme in den hannoverschen Unterthanenverband, die Datirung seiner Anciennetät, das Recht der Dekanabilität, die etwaige Forderung von neuen Habilitationsleistungen und die Versorgung der Hinterlassenen, welche nach Lichtenbergs Angaben in Göttingen anders geregelt war, als in Bonn. Um diesen Unterschied auszugleichen, erhöhte der Minister Ritschls Gehalt auf 1450 Thaler. Andererseits legte er es ihm nahe, dem Göttinger Herkommen gemäß, welchem auch Dorner sich gefügt habe, den Professoren Wiesinger und Wagenmann gegenüber auf seiner höheren Anciennetät nicht zu bestehen. Die übrigen Fragen konnte er dagegen dem Wunsche Ritschls entsprechend beantworten[1]). Seine Dienstentlassung wurde diesem am 13. Februar von dem Könige von Preußen gewährt, und das Decret seiner Ernennung zum ordentlichen Professor in Göttingen wurde ihm von dem Minister Lichtenberg unter dem 18. März 1864 zugestellt.

Zuvor schon war Ritschl während der Bonner Fastnachtsferien vom 6. bis 10. Februar nach Göttingen gereist, um eine Wohnung zu miethen. Auf dem Hinwege machte er Station in Marburg, wo er die seit einiger Zeit dorthin übergegangenen Schmidts besuchte, und außerdem bei diesen Freunden auch Mangold wiedersah. In Göttingen widmete er die zwei Tage seines Aufenthaltes hauptsächlich den zukünftigen Specialcollegen, welche ihm nur erst zum Theil bekannt waren. Der Eindruck, welchen er jetzt von Göttingen empfing, war nicht weniger günstig als der erste, den er vor nun mehr als 13 Jahren davongetragen hatte. „Man ist mir allerseits," schreibt er[2]), „mit dem größten Vertrauen und bereitwilligster Freundlichkeit entgegengekommen. Ob ich dasselbe seinerzeit rechtfertigen werde, ist abzuwarten. Frau Ehrenfeuchter, eine sehr nette Frau, hat es freundlich übernommen, für eine Köchin zu sorgen, alle Frauen aus der Facultät haben gleichartige Dienste übernehmen wollen; kurz es ist dort anders, als hier; aber ob ich für meinen Humor Platz dort finden werde, hat mir zunächst noch nicht eingeleuchtet." Unter den miethfreien Wohnungen war die Auswahl gering, so griff Ritschl schnell zu und

1) Schreiben des Kgl. Hann. Universitäts-Curatoriums an R. 1. 2. 64.
2) An C. Steitz 12. 2. 64.

entschied sich für die zweite Etage in dem großen vielfenstrigen Hause an der Allee. Ehe er sich ankaufte, wozu Gelegenheit vorhanden war, und man ihm rieth, wollte er nach Übereinkunft mit seiner Frau warten, bis sie erst heimisch geworden seien.

In den letzten Wochen, welche Ritschl in Bonn zubrachte, lag ihm natürlich die Frage sehr am Herzen, wer sein Nachfolger werden sollte. Er und Krafft traten zunächst für Diestel energisch ein, außerdem suchte Ritschl Mangold auf die Vorschlagsliste zu bringen. Aber die Facultät kam, vornehmlich weil Schlottmann gegen jene Männer war, zu keinem einhelligen Beschluß. Und der Minister wollte auch die erledigte Stelle nur durch einen Extraordinarius wieder besetzen. Unter diesen Umständen nahm sich die Facultät sehr warm des verdienten Baxmann an, ohne jedoch mehr zu erreichen, als daß Mühler erklärte, es sei nicht seine Intention, diesen Mann in der akademischen Laufbahn zu fördern, und er rathe ihm ins Pfarramt zurückzutreten[1]). Das Extraordinariat wurde dem seit 1860 in Halle habilitirten Privatdocenten Kähler verliehen.

Wie schwer Ritschl und seiner Frau der Abschied von den treuen langjährigen Bonner Freunden, und auch diesen die Trennung von ihnen wurde, das beweist der lebhafte Briefverkehr, welcher in der nächsten Zeit zwischen beiden Theilen stattgefunden hat. Auch andere Freunde und frühere Schüler aus der Rheinprovinz brachten ihre Empfindungen zum herzlichen Ausdruck. Am 1. März hielt die Brühler Conferenz eine Abschiedsfeier, am 10. folgte eine andere, welche die Bonner Collegen veranstalteten. Am 11. überreichten 33 dankbare Zuhörer ihrem verehrten Lehrer zum Andenken einen Kupferstich der sixtinischen Madonna. In der „einfachen, aber gewiß um so aufrichtigeren" Begleitadresse, wie Ritschl sie bezeichnet[2]), sprachen sie ihm aus, daß seine Lehrthätigkeit ihnen stets unvergeßlich bleiben werde, und wünschten ihm, daß er in seinem neuen Wirkungskreise viele Schüler finden möge, die, wie die Unterzeichneten, seiner Wirksamkeit die wohlverdiente Dankbarkeit und Anerkennung stets zu Theil werden ließen. Einige Tage später ließen Ritschls ihr Töchterchen taufen und versammelten dabei zum letzten Male die Freunde in ihrem Hause. Anfang April begann der Umzug, welchen Ritschl mit Hülfe seiner immer dienstbereiten Schwester Sophie besorgte, nachdem seine Frau mit den Kindern nach Frankfurt vorausgereist war. Als in Bonn schließlich alles erledigt war, wurde es Ritschl doch „schwer, diejenige Fassung zu behaupten, welche bis dahin bei der fortwährenden Berechnung aller agenda

1) Baxmann an R. 14. 4. 64.
2) An Rogge 19. 4. 64.

erhalten werden konnte. Ich hatte zudem," fährt er fort[1]), „so viele unerwartete Beweise von Liebe und Vertrauen erfahren, außer dem, was ich von meinen Freunden erwarten durfte, daß der Abschied schließlich nicht ohne Wehmuth erfolgen konnte. Ein zahlreiches Geleit umgab mich am Bahnhofe, — und wer weiß, ob ich mir so viele gute und treue Freunde wieder zu erwerben vermag! In Coblenz begrüßte mich Korten, dessen Treue gegen mich durch so viele Jahre erprobt ist." Von Frankfurt aus reiste Ritschl mit seiner Schwester nach Göttingen voraus, wo sie am 11. April eintrafen. Nach einigen Tagen folgte die übrige Familie. Eins der ersten Göttinger Ereignisse war der Empfang des Diploms, welches die am 31. März erfolgte Ernennung Ritschls zum correspondirenden Mitglied der Haagschen Genossenschaft zur Vertheidigung des Christenthums bezeugte. Unter guten Aussichten begann Ritschls fünfundzwanzigjährige Wirksamkeit in Göttingen. Sie soll in einem zweiten Bande dargestellt werden.

1) An Rogge 19. 4. 64.



Beigabe I.

Lebenslauf.

(Vgl. Vorrede.)

Ich bin geboren am 25. März 1822 zu Berlin, wo mein Vater damals Consistorialrath und Prediger war. Meine früheste Jugend ist mir größtentheils aus dem Gedächtnis entschwunden. Doch muß ich wenngleich nicht kräftig, aber gesund gewesen sein, denn ich habe die Schule sehr früh besucht. Als ich im Jahre 1828 durch die Versetzung meines Vaters als Bischof nach Stettin ebendahin verpflanzt wurde, fing ich an das Lateinische zu lernen. In einer Privatschule und darauf durch häuslichen Unterricht vorbereitet, ward ich zu Michaelis 1831 in die fünfte Klasse des Stettiner Gymnasiums aufgenommen. Ich faßte den Unterricht leicht auf und war immer pünktlich genug, um mich nicht ganz zu vernachlässigen, so daß ich die einzelnen Gymnasialklassen zu der angemessenen Zeit verlassen konnte, wenn nicht die Rücksicht auf meine Jugend mich in den 3 oberen Klassen je ein halbes Jahr länger festgehalten hätte, als es sonst nöthig war. Deshalb konnte ich meinen Cursus mit mehr Bequemlichkeit verfolgen, als mir vielleicht gut war. Denn die mühelose Arbeit macht weichlich und gewährt auch weniger Befriedigung, als eine mit Mühe verbundene. Doch kann ich direct schädliche Folgen jener Weise meiner Gymnasialbildung an mir nicht spüren und bin außerdem dabei gesund geblieben, darum will ich nicht darüber klagen. Kurz, ich war auf der Schule vermöge meines Fleißes nicht der Schlechteste, vermöge meiner Fassungsgabe und meines Gedächtnisses konnte ich mich wohl mit den Besseren messen. Nur in einem Punkte bin ich immer schwach gewesen, in den deutschen Aufsätzen. In den unteren Klassen konnte ich zu den Schilderungen, Erzählungen u. dgl.

nie genug Phantasie aufwenden, und in den beiden oberen Klassen war mir die Hegelsche Philosophie, welche den Schülern brockenweise mitgetheilt wurde, zuerst ganz unverständlich, späterhin, als ich mehr darauf eingehen konnte, fehlte mir die nöthige Fülle der geschichtlichen und Lebensanschauung, um mich auf etwas weiteres einlassen zu können, als auf ziemlich einfache Darstellung des mitgetheilten Gedankenskeletts. Ich war manchmal ganz betrübt über meine Unfähigkeit etwas zu produciren, doch tröstete ich mich, wenn ich sah, daß die besseren Aufsätze meiner Mitschüler sich nur durch eine größere Breite der Darstellung, durch einen besseren Haushalt mit den Gedanken vor mir auszeichneten, während ich dem unmittelbaren Zusammenhang der Gedanken folgend, fremdartiges Eigenes zurückbehielt. Unter den übrigen Lehrobjecten sprach mich besonders die Geschichte und die griechischen Classiker an. Der geschichtliche Unterricht lieferte uns eine vollständige, wohlgeordnete Kenntnis des ganzen historischen Gebiets, welche zwar von vielen meiner Mitschüler für zu schwierig gehalten und vernachlässigt wurde, mir aber sehr erwünscht war, weshalb ich sie durch Privatlectüre rege zu erhalten suchte. Die griechischen Classiker waren mir lieber als die lateinischen. Denn zum Verständnis der letzteren gehört ein näheres Eingehen auf die römischen Staatsverhältnisse, als beim Gymnasialunterricht möglich ist, bei welchem die rein sprachliche Rücksicht durchaus vorherrschen muß. Ich hatte aber vielleicht zu früh einen Trieb nach reellen Kenntnissen, welche ich deshalb an der Lectüre des Homer und Plato zu befriedigen suchte, welche mir durch den Umgang mit meinem verehrten Lehrer, dem Herrn Professor Schmidt, nahe gelegt war. Hier konnte ich abgesehen vom rein philologischen Interesse mich an der Einfachheit und Schönheit des Inhalts erfreuen. An Plato machte ich allerlei logische und dialektische Erfahrungen. Diese hielt ich damals für platonische Philosophie selbst und bildete mir nicht wenig darauf ein. Erst nachträglich habe ich es gemerkt, wie wenig ich damals in Plato eingedrungen bin. Doch kann ich es gar nicht gering anschlagen, daß mein Verstand durch diese Lectüre formell gebildet worden ist, und etwas andres ist auf der Schule weder passend noch möglich. Mathematik und Naturwissenschaft lagen nicht im Kreise meiner Neigung, und obgleich ich auch dieses Gebiet des Wissens im Ganzen leicht auffaßte, so war ich nie fleißig und eifrig genug, um mich auszuzeichnen. Es lag auch daran, daß ich keinen Begriff von der praktischen Anwendung der Mathematik empfing und mit den von keiner Anschauung unterstützten trigonometrischen Formeln nichts zu beginnen wußte. Dem Hebräischen habe ich im letzten Jahre auf der Schule besondere Aufmerksamkeit zugewandt, in Rücksicht auf meinen Plan Theologie zu studiren, und weil ich in dieser Disciplin

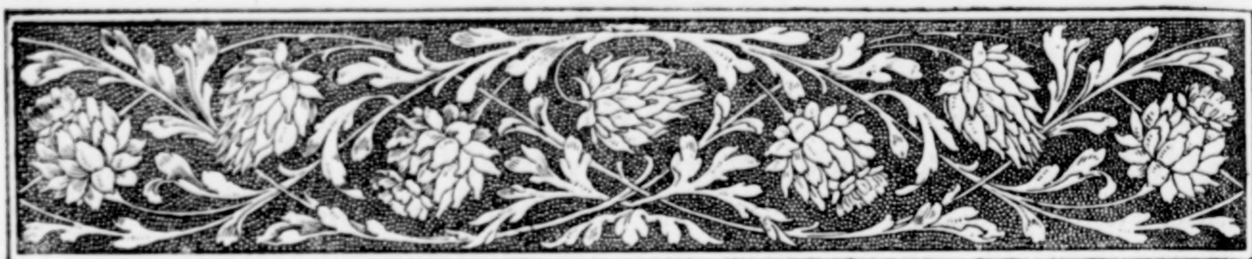
durch zufällige Umstände früher vernachlässigt war. Durch die Unterstützung des Herrn Dr. Friedländer ward ich auch einigermaßen mit dem Sachinhalt des Alten Testaments bekannt, und dies interessirte mich hauptsächlich, da die Hauptbedingung der Kenntnis des Hebräischen, die Erlangung der Wortkenntnis, mich schon damals nicht sehr ergötzte. Meine religiöse Bildung während der Schulzeit war namentlich durch die unmittelbare häusliche Praxis befördert. Meiner verständigen Richtung gemäß gestalteten sich die religiösen Eindrücke mir gleich theologisch, und dazu benutzte ich auch den mir im Confirmanden- und Schulunterricht zugeführten Stoff. Daß ich es hiemit doch nur zu einer vorläufigen und sporadischen Theologie brachte, versteht sich von selbst. Aber ich kann nicht verkennen, daß ich durch dies alles entschiedener auf das Studium der Theologie hingewiesen worden bin. Ich wandte mich demselben zu nicht blos aus der kindischen Gewohnheit das werden zu wollen, was der Vater ist, sondern aus einem speculativen Drange das Höchste begreifen zu wollen, der sowohl durch die religiösen und theologischen Eindrücke, die ich empfangen, als auch durch meine geschichtlichen und philosophischen Interessen genährt worden war. Obgleich die Wahl des Studiums ein Wagestück ist, dessen Erfolg man nicht vorhersehen kann, so habe ich bis jetzt meinen Entschluß Theologie zu studiren noch nicht zu bereuen gehabt. Ich bin mit ganzer Seele dieser Wissenschaft zugewandt. Ich verließ also zu Michaelis 1839 die Schule, noch sehr jung und unerfahren, aber voller Lust etwas ordentliches zu lernen, und mit dem Vertrauen zu mir selbst diese Lust nicht zu verlieren. Die Universität zu Bonn wählte ich, weil ich in jener Stadt Verwandte hatte, und um Nitzsch zu hören. Ich war so glücklich im ersten Semester durch seine Encyklopädie in die Theologie eingeführt zu werden. Ich habe die ganze Vorlesung mit großer Aufmerksamkeit verfolgt, manche mir dunkel gebliebene Punkte mit einem Freunde einer sorgsamen Diskussion unterworfen, um sie uns aufzuklären. Wir mußten uns am Schluß des Semesters gestehen, durch die Vorlesung sehr gefördert zu sein. Ebenso großen Fleiß habe ich den anderen Vorlesungen von Nitzsch zugewandt, welche mir zu hören vergönnt waren, und ebenso großen Nutzen habe ich davon gehabt. Er fesselte mich so, daß ich eine Zeit lang unbedingt an ihn geglaubt habe, und wenn ich auch jetzt manches anders ansehe wie er, so muß ich dankbar anerkennen, daß er mir das Gebiet der Theologie aufgeschlossen und lieb gemacht hat. Nitzschs große Wirksamkeit unter den Studenten wird unterstützt durch das Ernste und Gehaltene in seinem Benehmen, er fesselt auch dadurch, daß er imponirt. Ich habe diese Erfahrung auch an mir gemacht. Aber allmählich fühlte ich mich durch

die scheinbare Kälte von ihm zurückgeschreckt und entfremdet. Von den übrigen Bonner Docenten hat Sack weniger Einfluß auf mich ausgeübt, vielleicht weil seine akademische Wirksamkeit im Allgemeinen durch eine große Ängstlichkeit im persönlichen Auftreten leider beeinträchtigt wird, während doch seine Schriften den ausgezeichneten Ruf, den er als Theolog genießt, durchaus rechtfertigen. Die exegetischen und kritischen Vorlesungen von Bleek sind mir sehr nützlich gewesen. Die Klarheit, Bestimmtheit und Besonnenheit in seinen Forschungen sprach mich sehr an, obgleich ich damals noch nicht entwickelt genug war, um zu selbständigem Arbeiten auf diesem Gebiet durch ihn angeregt zu werden. Trotzdem, daß ich auf den von Nitzsch vorgezeichneten Pfaden in der Theologie rüstig fortschritt und übrigens in angenehmen Verhältnissen lebte, fing ich an, im dritten Semester eine gewisse Unruhe zu empfinden, welche in mir den Wunsch rege machte, bald eine andere Universität zu besuchen, obgleich ich mir früher vorgenommen hatte, in Bonn 2 Jahre zu bleiben. Mich drückte nämlich der Mangel an Gegensatz und Kampf in der Wissenschaft. In der theologischen Facultät herrschte eine wissenschaftliche Harmonie, wie sonst nirgend. Auch von der Philosophie ging kein Gegensatz gegen die Theologie aus. Brandis, welchen ich von Philosophen in Bonn allein gehört habe, stimmte in seinem Gegensatz gegen Hegelsche Philosophie mit den Theologen überein, und dennoch wurde weder von der einen noch von der anderen Seite ein ausführlicher Kampf gegen dieselbe unternommen. Denn die Polemik von Nitzsch war auch mehr gegen den alten Rationalismus gerichtet, obgleich es zu wünschen gewesen wäre, daß er wenigstens dazu aufgefordert hätte, sich mit der Hegelschen Schule bekannt zu machen. Wir waren demnach äußerst sorglos in dieser Beziehung, und endlich war es ganz natürlich, daß ich die Philosophie für höchst überflüssig hielt und meine Gleichgültigkeit auch auf die Profangeschichte ausdehnte. Dennoch hatte ich stets das Bedürfnis nach einem lebendigen Gegensatz, an dem man sich bilden muß, denn der Gegensatz gegen den Katholicismus, welcher in Bonn dem Theologen sehr nahe gelegt wird, beschäftigte mich nicht genug. Diese Unruhe und die Sehnsucht nach anderen wissenschaftlichen Einflüssen widersprach meiner supranaturalistischen Sicherheit; und zwischen diesen beiden Polen ward ich in meinem dritten Semester umhergeworfen. Doch gewann die Unruhe unvermerkt die Oberhand. Dies geschah durch den Umgang mit einem ehemaligen Schulgenossen, welcher eben jetzt nach Bonn kam und aus Berlin die ganze Strenge Hengstenbergscher Orthodoxie mitbrachte. Zwischen diesem Standpunkt und dem meinigen war nur ein relativer Unterschied. Deshalb konnte es geschehen, daß ich durch die Consequenz, welche ich auf jener

Seite anerkennen mußte, manchmal zu Behauptungen fortgerissen wurde, an welchen zwei Freunde, mit denen ich bis dahin entschieden Nitzsch angehangen hatte, Anstoß nahmen. In anderen Fällen widersetzte ich mich mit Nitzsch den orthodoxen Behauptungen jenes Freundes, konnte mir aber nicht verhehlen, daß, wenn auf meiner Seite das Recht der Vernunft, so doch auf jener das Recht der Consequenz wäre. Diese Erfahrungen also machten es mir wünschenswerth, eine andere Universität zu besuchen. Mein Auge fiel auf Halle, wohin mich namentlich Müller und Erdmann zogen. Berlin mochte ich nicht wählen, weil ich mit Recht daselbst zu viel Zerstreuungen fürchten mußte. In Halle erfuhr ich denn auch sogleich einen bedeutenden Eindruck von Erdmanns Religionsphilosophie, in welcher Vorlesung ich hospitirte. Die Präcision des Ausdrucks und die scharfe Gedankenfolge befriedigten meine verständige Richtung: mein Supranaturalismus sah sich unerwartet gestützt und beglaubigt durch die sonst so verachtete Philosophie. Außerdem machte die Lectüre von Baurs Geschichte der Lehre von der Versöhnung, auf welche ich von Tholuck hingewiesen wurde, den größten Eindruck auf mich. Abgesehen davon, daß ich erst durch dies Buch einen Begriff von der Geschichte überhaupt bekam, lernte ich, daß bei den jetzigen theologischen Kämpfen das Studium der Dogmengeschichte die größte Bedeutung hätte, und wandte mich seit der Zeit diesem Studium mit Vorliebe zu. Ich habe nicht blos manche diesem Fache angehörige Werke, namentlich die von Baur durchstudirt, sondern mich auch etwas in Quellenstudien versucht. Hiemit hing allerdings zusammen, daß ich auch von dem Einflusse der Vorlesungen unabhängiger wurde, was aber in den späteren Semestern durchaus nöthig ist. Dennoch habe ich Vorlesungen von Gesenius, von Thilo über Symbolik, von Müller über praktische Theologie fleißig und mit großem Nutzen besucht, und Tholuck bin ich für mancherlei Anregungen im persönlichen Umgang vielen Dank schuldig. Daß mich seine Vorlesungen selbst weniger angesprochen haben, lag wohl daran, weil ich das Bedürfnis hatte, gewisse Resultate zu gewinnen, Tholuck aber seinen Zuhörern mehr einzelne Anregungen, als systematische Zusammenfassung des Wissens bietet. Ich muß seinen Predigten mehr Bedeutung und Einfluß auf mich zugestehen, als seinen Vorlesungen. Denn wenn auch in manchen Punkten seine Predigtweise in Anspruch genommen werden kann, so merkt man doch den Predigten an, daß er viel in seinem Innern erlebt und gekämpft hat, und dies Element der persönlichen Lebendigkeit und Frische muß den Zuhörer ergreifen, er mag wollen oder nicht. Gern wäre ich Thilo näher getreten, um durch ihn in meinen geschichtlichen Studien unterstützt zu werden, jedoch da er sich wegen Kränklichkeit sehr abschließt und eine

persönliche Einwirkung auf die studirende Jugend nicht ausübt, so wagte ich nicht, ihm durch Zudringlichkeit beschwerlich zu fallen. Durch Erdmanns und Schallers Vorlesungen und durch persönlichen Umgang mit letzterem bin ich einigermaßen mit der Philosophie bekannt geworden, jedoch ohne daß dadurch meine theologischen Interessen beeinträchtigt worden sind. Ich wurde aber dadurch veranlaßt, nachdem ich mein Triennium vollendet hatte, den Entschluß zu fassen, in der philosophischen Fakultät zu promoviren, noch ehe ich das theologische Examen machen wollte. Indem ich mich einer quellenmäßigen Arbeit über Augustin unterzog, kam es mir sowohl darauf an, seine Lehre unabhängig von traditionellen Vorurtheilen darzustellen, als auch gerade durch die Wahl dieses Stoffes meine theologischen Interessen zu fördern. Obgleich ich nun selbst in meiner Dissertation eine Zusammenfassung des Resultates und eine Anwendung desselben auf die Beurtheilung der von Augustin abhängigen Theologie des Mittelalters und der Reformation vermisse, weil diese Punkte mir erst klar wurden, nachdem ich die Arbeit geschlossen hatte, so ist doch dieser Hauptgewinn der Arbeit nachträglich nicht ausgeblieben: und die Kenntnis Augustins hat mir über ein weites Gebiet der Dogmengeschichte das gewünschte Licht verbreitet. Ich erlangte die philosophische Doctorwürde durch öffentliche Disputation am 31. Mai 1843. Obgleich hiemit meine Studienzeit vollendet war, so fesselten mich gesellige und wissenschaftliche Verbindungen so an Halle, daß ich vom Vater mir die Erlaubnis auswirkte, noch den vergangenen Sommer daselbst zuzubringen. Ich habe mich in jener Zeit außer manchen kleineren Arbeiten hauptsächlich mit dem Studium der Kantschen Philosophie und der Schleiermacherschen Glaubenslehre beschäftigt. Im Herbst des vorigen Jahres vertauschte ich Halle mit Berlin, um hieselbst meinen näheren Vorbereitungen zum theologischen Examen obzuliegen. Ich habe hier wenig theologische Anregung von außen gehabt, weil meine Zeit mir nicht erlaubte, manche Universitätsvorlesungen zu hören, doch kam mir hinreichende Anregung durch die mir von dem Hochwürdigen Consistorium gestellten Themata, für die ich nicht umhin kann, meinen Dank auszusprechen. Das eine über den neutestamentlichen Gottesbegriff hat mich zu einer näheren Kenntnis des Neuen Testaments geführt, als es durch das Studium der Commentare geschehen kann, das andere über die Polemik der Reformatoren gegen die Philosophie hat mir Gelegenheit gegeben, meine Vorstellung von der Entwicklung der Dogmengeschichte in manchen Stücken genauer auszubilden und darzustellen.

Berlin, den 6. März 1844.



Beigabe II.

(Aus Ritschls hinterlassenen Papieren, vgl. Vorrede und S. 254.)

Geschrieben 16. Juli 1854.

Die elegant aber unvorsichtig geschriebene „Denkschrift der Göttinger Facultät zur Wahrung evangelischer Lehrfreiheit" hat soeben von Dr. Petri in Hannover eine sehr geschickt gestellte und doch bei aller Schärfe in mäßigem Tone gehaltene „Beleuchtung" erfahren. Dieselbe ist der sogenannten „neueren Theologie" viel gefährlicher, als alle Insulten, welche Kahnis in der „modernen Unionsdoctrin" über deren Vertreter ausgeschüttet hat. Und wahrlich, ich glaube, daß die enragirten Unionstheologen, welche der auf die Göttinger geführte Schlag sämmtlich trifft, der neulutherischen Richtung weder in wissenschaftlicher noch in praktischer Hinsicht erheblichen Widerstand zu leisten im Stande sind. Sie werden in der Wüste sterben, in der Wüste ihrer je nachdem frei- oder tiefsinnigen theologischen Postulate, in der Einöde ihrer vornehmen Zurückgezogenheit von allen volksthümlichen Interessen und von jedem Theologen, der nicht genau ihrer Spur folgte. Während ihrer etwa 30jährigen Herrschaft sind sie nie von theologischem Eifer aufgeregt gewesen, vielmehr haben sie mit aller Höflichkeit und wissenschaftlichen Anerkennung gegen Strauß gekämpft, sie haben in objectiver Ruhe die Grenzen der Lehrfreiheit abgesteckt, welche B. Bauer verletzt hatte, sie haben viele antichristliche kritische Ergebnisse vornehm ignorirt, oder höchstens einmal eine einschlägige Preisaufgabe gestellt. Sie waren ja sicher im Besitz, und haben nicht zu besorgen, Männer, wie Baur oder Strauß, als Collegen an ihrer Seite zu sehen. Die hochmüthige Vornehmheit dieser Gruppe von Theologen spricht sich namentlich in der Prätension aus, daß die Wiederbelebung des Christenthums seit den Frei-

heitskriegen guten Theils an ihre akademische Wirksamkeit geknüpft gewesen sei. Es ist ihre Genealogie, welche sie adelt. Petri (S. 23) hat Ursache, der dahin gehenden Anspielung der Göttinger ein kleines Bedenken hinzuzufügen. Und allerdings ist die „neuere Theologie" seit dem Anfange des Jahrhunderts vielmehr ein Merkmal als eine Ursache der neu angebrochenen Epoche in der Kirche. Und nur die Gründung neuer Fakultäten in Heidelberg, Berlin, Bonn ist Anlaß gewesen, daß diese Richtung schon früh und leicht dazu gelangte, sich bemerklich und einflußreich zu machen. Aber wie die Gruppe keine Schule bildete, sondern ein loses Aggregat von verwandten Atomen, so hat sie auch nicht den Trieb festeren Zusammenschlusses und Concentrirung ihrer Kräfte in dem nothwendigen Maße gehabt. Als die Richtung nach allen Seiten hin ungefährdet war, blühten „die Studien und Kritiken". Jetzt, wo es gilt, die Herrschaft in der Theologie zu behaupten, erstickt diese Zeitschrift fast in ihrem eigenen Überfluß; aber selten und zufällig ist seit Jahren ein leitender und eingreifender Aufsatz. Die Schneidersche Zeitschrift entspricht schon im fünften Jahre ihres Bestehens dem Zwecke nicht mehr, dem sie dienen müßte. Sorglosigkeit in kritischer Zeit ist nicht das Selbstgefühl eigener Kraft.

Die lutherische Strömung dagegen ist nicht ein künstliches Erzeugnis der Zeit. Analoge Erscheinungen bietet die evangelische Kirche in Frankreich und England, und an diesen können wir mit mehr Unbefangenheit erkennen, daß die je strengere Richtung in ihrer Art größere productive Energie hat. In der französischen Kirche handelt es sich freilich um den Gegensatz der Bekenntnismäßigkeit gegen einen sehr flauen Rationalismus; und der gegenwärtig vom Staate im Dienst des katholischen Klerus ausgeübte Druck hemmt die Extravaganzen der Bekenntnistreue. Aber im Vergleich mit dem Kampf gegen den Rationalismus bei uns ist es doch charakteristisch, daß er dort nicht unter der Leitung des gläubigen Bewußtseins, sondern des kirchlichen Bekenntnisses unternommen worden ist. Die Kirche von England, in welcher eine allgemeine Temperatur des Bekenntnisses herrscht, und welche mehr durch ihren Reichthum als durch Irrlehren gehemmt wird, hat ihre extremen Parteien an den Puritanern und den Tractarianern, deren Übergewicht an Thatkraft in kirchlichen Dingen ebenso zweifellos ist, als ihre auflösende Einseitigkeit durch die historische Macht der Verfassungseinheit unschädlich gemacht wird. Die lutherische Reaction gegen die Union in Preußen geht ursprünglich aus von der Anhänglichkeit des Bauernstandes an fester kirchlicher Sitte, deren derselbe nach seiner ganzen Cultureigenthümlichkeit bedarf. Zwar hat jene Richtung von Anfang an in Schlesien und Pommern andere

Elemente mit sich geführt. Das Lutherthum der pommerschen Bauern war mit dem unruhigen Drange separatistischen Pietismus versetzt, und Scheibel war ein phantastischer Grübler. Aber diese unlutherischen Elemente geben dem lutherischen Instincte zunächst die Kraft zum Widerstande gegen das landesherrliche Kirchenregiment. Und nicht wegen jenes pietistischen Beisatzes, sondern wegen des dahinter wirksamen kirchlichen Instinctes wurde das damalige Altlutherthum von 1831 an so gefährlich für die büreaukratisch gestützte gläubige Union. Die Protection einer nach religiösem Raffinement durstigen Aristokratie hat dieser Richtung zwar ein gewisses Relief, aber keine eigentliche Kraft gegeben. Diese empfing sie früher, als es sonst geschehen wäre, durch den Umschwung der Revolutionsjahre. In diesen litt die städtische Cultur, auf welche die gesammte Büreaukratie gestützt und berechnet war, in politischer wie religiöser Hinsicht Schiffbruch; der Adel und die Bauern retteten den Staat. Von diesen Ständen des socialen Beharrens wird die lutherische Richtung getragen, und um so siegreicher, als die auf- und abgeklärte gebildete und ungebildete städtische Welt der Union einen sehr zweideutigen Schutz gewährt. Die städtische Welt bedarf erst recht einer kirchlichen und religiösen Zucht; ob dieselbe aber vom Standpunkte der Union aus energisch zu leisten ist, steht sehr zu bezweifeln, weil die „neuere Theologie" durchaus nicht im Stande gewesen ist, neue dogmatische Formen in fester Gestalt auszuprägen. In der preußischen Landeskirche sind aber die Verhältnisse dadurch verschoben, daß einerseits die lutherischen Stimmführer nichts eifriger erstreben, als büreaukratische Legalität ihrer Richtung, anstatt dieselbe durch Organisirung der Gemeinden zu befestigen; und daß andererseits das unionistische Kirchenregiment vorgeblich wegen des rechten Begriffes von Union den Gemeinden ohne ihr Wissen und Wollen ihren ursprünglichen Bekenntnisstand zudictirt.

Die Unionstheologen haben hiebei das Zusehen, oder sie genehmigen wo möglich noch diese Praxis des Kirchenregimentes. Müller sagt ganz richtig, daß die Lehrunion nicht der erste, sondern der zweite Schritt sei; er erkennt keinen Widerspruch darin, daß man in der Union zuerst noch Lutheraner oder Reformirter sei. Nur schlimm, daß dies 1854 und nicht 1817 gesagt wird, und damals nicht mit vollem Bewußtsein gethan ist! Denn wenn in fast 40 Jahren noch so gar nichts von unirter Lehre durchgesetzt ist, so ist jenes Zugeständnis im gegenwärtigen Augenblick so viel, als die Union preisgeben. Müllers Buch über Union beweist auch, daß diese Theologie mit ihrer halbschlächtigen dogmatischen Terminologie, mit ihren Paraphrasen anstatt fester Begriffe die Segel streichen muß vor den einfachen handgreiflichen Formen der orthodoxen Dogmatik. So unbe-

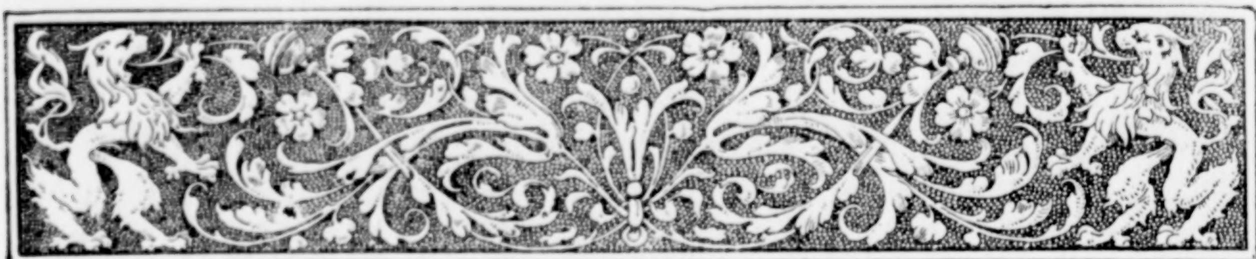
sonnen und so verblendet in ihrer Selbstgefälligkeit sind diese Leute, daß sie nicht merken, wie sie mit der alten Leier von den Offenbarungswahrheiten, von der Offenbarung als Lehre, den Kopf in die orthodoxe Schlinge stecken, und daß sie ihr Schicksal nicht ahnen, wenn ein Mann von einfacherem und schärferem Verstande als sie den Strick fest anziehen würde. Sie wissen sich so viel mit ihrem Meister Schleiermacher, und allerdings gleichen sie ihm darin, daß sie gemeinsam die theologische Erkenntnis in Form des Postulates produciren, nur mit dem Unterschiede, daß Schleiermacher es in methodischer, die Jünger in der zufälligsten Weise thun. Die Preisaufgabe einer Christologie, welche Dorner am Schlusse der ersten Ausgabe seines Buches (1839) gestellt hat, hat noch keiner gelöst und wird auch Liebner schwerlich lösen. Aber wie hoch erhaben waren sie doch über Strauß, daß sie ein Problem stellen konnten, welches derselbe nicht gefaßt hatte! Mit Postulaten des frommen Bewußtseins läßt sich nun zwar eine christliche Theegesellschaft leidlich unterhalten, aber nicht die Kirche leiten, noch die schlummernde Tücke des confessionellen Haders binden, oder nur so lange, bis demselben die Haare wieder gewachsen waren. Und wie konnte mit der je nachdem pikanten oder salzlosen Brühe dieser aller festen Form entbehrenden Postulatentheologie die Jugend für die Union geschult werden? Die Schüler dieser Theologen gingen doch entweder zu den Hegelianern oder zu den Pietisten oder nachgerade zu den lutherischen Orthodoxen. Diejenigen, welche eine dogmatisch temperirte Richtung im Amte festhalten, sind doch nur zum passiven Widerstand gegen extreme Zumuthungen fähig, nicht dazu, das Recht ihrer Richtung in dogmatischer und praktischer Hinsicht siegreich durchzufechten.

Aber freilich die Kraft der Gegner ist auch nicht so gewaltig. Wenn wir die lutherische Partei mit den gleichartigen Parteien in der englischen Kirche vergleichen, so ergiebt sich, daß sie die Elemente der pietistischen und hierarchischen Orthodoxie zusammenfaßt, welche dort in den Parteien der Puritaner und der Puseyiten gesondert sind. Das vollgültigste Zeugnis für die Bindung beider Richtungen unter uns ist die evangelische Kirchenzeitung, das classischste Exemplar derselben die Person ihres Herausgebers. Seine Behandlung der Amtsfrage im Vorworte 1853, die ihm Hofmann so trefflich eingerieben hat, zeigt ihn als den, der abwechselnd auf beiden Schultern, der pietistischen und der hierarchischen, zu tragen weiß, aber weil die Partei von der theologischen Confusion lebt, so nimmt sie keinen Anstoß daran. Petri (S. 16, 17) stellt als Programm der Partei „die rechte Vereinigung dessen, was in der Orthodoxie und im Pietismus Wahres war oder Wahres gemeint und gewollt wurde". Aber das

ist das hölzerne Eisen, die Ja- und Neintheologie, welche diese Leute der Union zum größten Vorwurf machen, nur in einer veränderten Auflage. Denn es handelt sich vielmehr bei diesen zusammenzuschmelzenden Gegensätzen um etwas anderes, als was die einfachen Bezeichnungen aussagen; es handelt sich um pietistische Orthodoxie und um hierarchisch-theologische Orthodoxie. Diese beiden können wohl durch gemeinsame Gegner zusammengehalten werden, und werden, wie Petris Worte beweisen, in dieser gegenseitigen Gebundenheit von den Parteigenossen selbst nicht erkannt. Jedoch der vollständige Sieg der Partei wird nur den offenen Bruch beider Elemente nach sich ziehen. Diese Entwicklung wird die verfassungslose Kirche in die schwersten Kämpfe verwickeln und droht ihr vielleicht die Auflösung, wenn nicht zu erwarten steht, daß dann die verachteten und gebundenen Evangelischen ein Gegengewicht leisten. In der Kirche von England sind die Extravaganzen der Puritaner und Tractarianer wegen des historischen Bestandes der Verfassung ungefährlich; je schärfer sie sich ausprägen, um so klarer sehen sie sich einerseits zu den Baptisten, andererseits zu den Katholiken hingewiesen. In Deutschland ist die Partei um so gefährlicher, je unklarer ihre Mischung ist, und je stärker auch das gemeinsame politische Interesse ihre verschiedenen Schattirungen zusammenhält. Daß sie kein theologisches Verständnis vom evangelischen Begriff von der Kirche haben, ergiebt sich nicht nur aus Vilmars Gelüsten nach katholischen Formen und aus Löhes Separationsgelüsten, sondern aus dem allen gemeinsamen unverständigen Eifer für Bekenntnis- gegen Einheit der evangelischen Kirche, welcher so antisymbolisch wie möglich ist. Der Bauernverstand, welcher sich in ihren paar Schlüssen über Bekenntnis und Kirche ausspricht, ist bei aller Treue und Eifer, mit denen sie gemeint sind, mehr geeignet zu zerstören, und sich dann eigensinnig und separatistisch abzuschließen, als einen Plan kirchlicher Wiedergeburt zu entwerfen, welcher die ganze Welt der Cultur beherrschen könnte. In diesem Gefühle halten sie etwas auf wissenschaftliche Freiheit; und „das Bekenntnis in Einheit zu setzen mit den wissenschaftlichen Mitteln der Zeit, ist nach Kahnis aller Streben" (Petri S. 17). Aber dieses Ziel schwebt eben nur vor, und das ausgesprochene Bedürfnis bürgt mehr für ein Gefühl von der culturlosen Bornirtheit der eigenen kirchlichen Taktik, als für die Fähigkeit zu wahrhaft erfolgreicher theologischer Arbeit. Denn „die Kräfte, welche nach Kahnis unter den Lutheranern auf Wissenschaft Anspruch machen dürfen", sind in demselben Maße antilutherisch, als sie geistig Neues produciren. Sie sind in höherem und schlechterem Maße zerflossen und geistreich unfruchtbar, als die Unionstheologen; sie haben namentlich noch nichts für die Erneuerung der Dogmatik geleistet. Thomasius hat bekanntlich die lutherische Christo-

logie dadurch naturgemäß zu entwickeln unternommen, daß er sie in die reformirte umgebogen hat. Er hat dann eine evangelisch-lutherische Dogmatik als „Versuch“ vom christologischen Standpunkte zu bearbeiten begonnen. Und der „Versucher“ Thomasius hat die Dogmatik so zu Falle gebracht, daß sie ihrer Bestimmung System von Begriffen zu sein gar nicht mehr ähnlich sieht. Paragraphen, die ihrem ganzen Tone nach erbauliches Gerede sind, und dazu dogmengeschichtliche Excurse, sind noch lange keine Dogmatik.

Der bäurische Eifer des Lutherthums, der schon an seinem pietistischen und seinem hierarchischen Elemente disparate Kräfte in sich schließt, muß also mit der Pflicht wirklicher Wissenschaft einen Bund schließen, um überhaupt den Schein zu gewinnen, daß er die Kirche regeneriren könne. Die Täuschung wird bald genug verschwinden. In dem Maße als die Leute wissenschaftlich sind, werden sie aufhören lutherisch beschränkt zu sein. Je mehr sie lutherisches Kirchenthum betreiben, werden sie wissenschaftliche Ehre für Schaden achten. Je mehr sie Terrain gewinnen, um so schneller wird die Zersetzung und der Hader unter ihnen selbst ausbrechen. Aber ein solcher Ausgang wird nicht das Verdienst der Unionstheologen sein. Vielleicht werden auch politische Ereignisse den Rückschlag mit herbeiführen. Aber wenn dann auch die richtige evangelische Gesinnung wieder Luft gewinnt, so wird eben nur die Misere aller Richtungen gleich groß, und der Verfall der evangelischen Kirche allgemein sein und erscheinen, wenn nicht die Partei der Union sich in andere Bereitschaft setzt, als gegenwärtig. Sie muß andere Führer haben; sie kann aber nur solche brauchen, welche eine Dogmatik produciren, welche in Straffheit der Form der alten Dogmatik gewachsen und an Verständnis der Offenbarung und der Schrift ihr überlegen ist; und sie muß Vorbilder unter sich haben, welche in christlicher Aufopferung den jetzigen Gegnern gleich sind und in wahrhaft hierarchischem Geschicke sie übertreffen. Diese werden der Einheit der Kirche dienen, welche der Mund des Geistlichen sonntäglich, mitunter ohne viel Verständnis bekennt; und ihnen werden auch viele folgen, welche jetzt durch das Schlagwort Bekenntnis sich fortreißen lassen, weil sie unter dieser Fahne christlichen Eifer und Aufopferung, aber keine kühle und vornehme Zurückhaltung wahrnehmen; und wer dann am Bekenntnisse gegen die Einheit der Kirche festhalten will, der sehe zu, daß er sich nicht eines Tages in einer Sekte befinde!



Anhang.

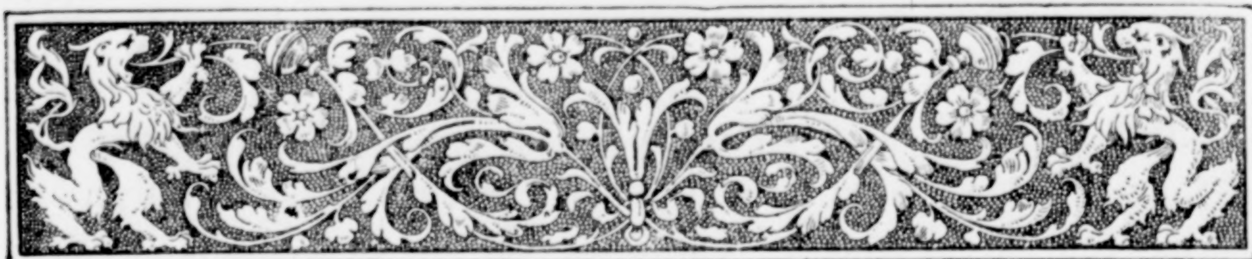
I. Übersicht

über

Ritschls schriftstellerische Thätigkeit in den Jahren 1842—1864.

1. Selbständige Schriften, Abhandlungen, Predigten u. s. w.

Predigt über 1. Petr. 4, 13—19. 1842 (ungedruckt)	besprochen	S.	59.
Predigt über Joh. 16, 8—11. 1842 (ungedruckt)	"	"	60.
Recenseantur et accurate excutiantur virorum doctorum inde ab instauratione sacrorum usque ad nostra tempora de ecclesiae invisibilis notione sententiae. 1842 (ungedruckt)	"	"	63 ff.
Expositio doctrinae Augustini de creatione mundi, peccato, gratia. Halis 1843	"	"	71 ff.
Quid docet Novum Testamentum de nostra Dei cognitione? 1844 (ungedruckt)	"	"	88 ff.
Was ist von der Polemik der Reformatoren gegen die Philosophie zu halten? 1844 (ungedruckt)	"	"	93 ff.
Lebenslauf. 1844. Abgedruckt als Beigabe I., S. 426 ff.	vgl.	"	II. f.
Predigt über 1. Cor. 1, 20—25. 1844 (nicht mehr vorhanden)	"	"	88.
Predigt über Röm. 2, 4. 1844 (ungedruckt)	besprochen	"	87. 97 f.
Predigt über 1. Cor. 3, 16 f. 1844 (ungedruckt)	"	"	97 f.
Predigt über Röm. 12, 1—6. 1844 (ungedruckt)	"	"	97 f.



Anhang.

I. Übersicht

über

Ritschls schriftstellerische Thätigkeit in den Jahren 1842–1864.

1. Selbständige Schriften, Abhandlungen, Predigten u. s. w.

Predigt über 1. Petr. 4, 13—19. 1842 (ungedruckt) besprochen S. 59.
Predigt über Joh. 16, 8—11. 1842 (ungedruckt) „ „ 60.
Recenseantur et accurate excutiantur virorum doctorum inde ab instauratione sacrorum usque ad nostra tempora de ecclesiae invisibilis notione sententiae. 1842 (ungedruckt) . „ „ 63 ff.
Expositio doctrinae Augustini de creatione mundi, peccato, gratia. Halis 1843 . . . . „ „ 71 ff.
Quid docet Novum Testamentum de nostra Dei cognitione? 1844 (ungedruckt) . . . . . „ „ 88 ff.
Was ist von der Polemik der Reformatoren gegen die Philosophie zu halten? 1844 (ungedruckt) „ „ 93 ff.
Lebenslauf. 1844. Abgedruckt als Beigabe I., S. 426 ff. . . . . vgl. „ II. f.
Predigt über 1. Cor. 1, 20—25. 1844 (nicht mehr vorhanden) . . . . „ „ 88.
Predigt über Röm. 2, 4. 1844 (ungedruckt) . . besprochen „ 87. 97 f.
Predigt über 1. Cor. 3, 16 f. 1844 (ungedruckt) . „ „ 97 f.
Predigt über Röm. 12, 1—6. 1844 (ungedruckt) „ „ 97 f.

Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lucas. Eine kritische Untersuchung. Tübingen 1846	besprochen	S. 113 ff.
Theses controversae. Bonnae 1846	abgedruckt	„ 118 f.
Das Verhältnis der Schriften des Lucas zu der Zeit ihrer Entstehung. Theologische Jahrbücher. 1847. S. 293—304.	vgl.	„ 125.
Predigt über Luc. 10, 22. 1847 (ungedruckt) . .	besprochen	„ 133.
Predigt über Luc. 19, 41—44. 1847 (ungedruckt)	„	„ 134.
Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie. Bonn 1850	„	„ 151—166.
— — Zweite Auflage. Bonn 1857 . .	„	„ 286—294.
Über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien. Theologische Jahrbücher. 1851. S. 480—538	„	„ 180 ff.
ΙΓΝΑΤΙΟΥ ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ. 1851 (als Manuscript gedruckt)	vgl.	„ 185.
Die protestantische Lehre von der Kirche. Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens 1851. 9. Heft. S. 117—134	besprochen	„ 188 ff.
Die Bedeutung der pseudoclementinischen Literatur für die älteste Kirchengeschichte. Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur. 1852. S. 61—72	vgl.	„ 192 f.
Herr Dr. Hengstenberg und die Union. 1852 (ungedruckt)	besprochen	„ 194.
Beleuchtung des Hirtenbriefs des Fürstbischofs Cardinal von Diepenbrock. Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens. 1852. 8. Heft. S. 101—103 . .	vgl.	„ 197.
Über die Secte der Elkesaiten. Zeitschrift für historische Theologie. 1853. S. 573—594	„	„ 197.
Über die Mystik, besonders die deutsche im 14. Jahrhundert. Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens. 1853. 3. Heft, S. 113—135	besprochen	„ 217 f.
De auctore libri, qui inscribitur „Origenis Philosophumena“. Akademische Antrittsrede. 1853. (ungedruckt)	vgl.	„ 223.
Predigt über Matth. 6, 10. 1853 (ungedruckt) .	besprochen	„ 224 f.
Cajus oder Hippolytus? Theologische Jahrbücher 1854. S. 318—330	vgl.	„ 248.
Über das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche. Ein Votum gegen die neulutherischen Doctrinen. Bonn 1854 .	besprochen	„ 249 ff.

Über die kirchliche Parteilage. „Geschrieben 16. Juli 1854". Abgedruckt als Beigabe II. S. 432 ff.	besprochen S. 254.
Über die Essener. Theologische Jahrbücher. 1855. S. 315—356	„ „ 264 f.
Über Confession und Union. „Geschrieben 31. Mai 1856" (ungedruckt)	vgl. „ 271.
Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857. S. 795—829	besprochen „ 296 ff.
Gründe der politischen Gestaltung der christlichen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte. 1858. S. 189—210	„ „ 304 f.
Der Gegensatz der morgenländischen und abendländischen Kirche und die Unionshoffnungen Gagarins und Haxthausens Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte. 1858. S. 338—358	„ „ 305 f.
Über die methodischen Principien der Theologie des Herrn Dr. von Hofmann. Allgemeine Kirchenzeitung. 1858. Band 1. S. 353—364 . .	„ „ 307 ff.
Über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche. Theologische Studien und Kritiken. 1859. S. 189—226	„ „ 364 ff.
De ira Dei. Bonnae 1859	„ „ 369.
De ratione, quae inter theologiam dogmaticam ethicenque theologicam intercedit. Akademische Antrittsrede 1859 (ungedruckt)	„ „ 369.
Georg Karl Benjamin Ritschl. Artikel in Herzogs Realencyklopädie, Band 13. 1860. S. 47—52. 2. Aufl. 1884. S. 1—6	vgl. „ 374.
Studien über die Begriffe von der Genugthuung und von dem Verdienste Christi. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1860. S. 581—636 . .	besprochen „ 374 ff.
Über die im Briefe des Judas charakterisirten Antinomisten. Theologische Studien und Kritiken. 1861. S. 104—113	„ „ 374.
Über geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchristenthums. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1861. S. 429—459	„ „ 393—398.
Einige Erläuterungen zu dem Sendschreiben: Die historische Kritik und das Wunder. Historische Zeitschrift. 1862. Band 8, S. 85—99 . .	vgl. „ 399.
Evangelium und Katholicität. Vortrag. 1862 (ungedruckt)	besprochen „ 410.
Predigt über Röm. 2, 4. 1863 (ungedruckt) . .	„ „ 410 f.
Die Aussagen über den Heilswerth des Todes Jesu im Neuen Testament. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1863. S. 213—260. 477—535	„ „ 412—415.

2. Recensionen.

a) im homiletischen Seminar zu Halle.

Predigt über Luc. 13, 6—9. 1842 . . . . . besprochen S. 61.
Predigt über Luc. 19, 1—10. 1842 . . . . „ „ 62.

b) in der Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung.

1844. Nr. 127. 128. Jacobi, Die Lehre des Pelagius. 1842 . . . . besprochen S. 96.
Nr. 197. 198. W. Böhmer, Die christliche Dogmatik oder Glaubenswissenschaft. Band 2. 1843 . . . . „ „ 96.
1845. Nr. 77. 78. G. A. Meier, Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung 2 Bände. 1844 . . . . „ „ 96.
1847. Nr. 124—127. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi. 1845 . . . . „ „ 125 f.

c) in den Theologischen Jahrbüchern.

1845. S. 547—561. Dietlein, Das Urchristenthum. 1845 . . . . vgl. „ 103 f.

d) in der neuen Jenaischen Literaturzeitung.

1848. S. 493—496. Bunsen, Ignatius von Antiochien. 1847 . . . . vgl. S. 130.

e) in dem Literarischen Centralblatt[1]).

besprochen S. 266 f. 376 ff.

1854. Nr. 50. Hilgenfeld, Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung. 1854.
1855. Nr. 3. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre. I. 1854 . . . . vgl. S. 377.
Beyer, Die Unterscheidungslehren der evangelischen und römisch-katholischen Kirche. 1854.
Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. I. 1855 . . . . . „ „ 378.

1) Für die Vollzähligkeit dieses Verzeichnisses kann ich nicht einstehen, da in dem Redactionsexemplar des Literarischen Centralblatts, in welches ich Einsicht nehmen durfte, mehrfach nicht die Verfasser der theologischen Recensionen angegeben waren. Das ist namentlich der Fall bei der zweiten Hälfte des Jahrgangs 1859, da Zarncke damals längere Zeit von Leipzig abwesend war. Vereinzelt habe ich Recensionen Ritschls in dem Literarischen Centralblatt auch auf anderem Wege festzustellen vermocht.

1855. Nr. 4. J. Müller und Ball, Der Consensus lutherischer und reformirter Lehre. 1854.
Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. 1854.
Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit vertheidigt. 1854.
Nr. 5. Hahn, Die Theologie des Neuen Testaments. 1854 . . . . . . vgl. S. 378.
Köstlin, Das Wesen der Kirche. 1854.
Nr. 12. Liebner, Introductio in dogmaticam christianam. 1854.
Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. II. 1855 . . . . . " " 378.
Nr. 19. Hoelemann, De evangelii Joannis introitu. 1855.
Hase, Die Tübinger Schule. 1855. Baur, An Herrn Dr. Karl Hase. 1855.
Sartori, Die christlichen und mit der christlichen Kirche zusammenhängenden Secten. 1855.
Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Band 2. Abth. 3. 1855.
Röhrich, Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses. Band 1 und 2. 1855.
Gindely, Über die dogmatischen Ansichten der böhmisch-mährischen Brüder. 1855.
Nr. 22. Tischendorf, Pilati circa Christum judicio quid lucis afferatur ex actis Pilati. 1855.
Erdmann, Primae Joannis epistulae argumentum. 1855.
J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen. 1855.
Hefele, Conciliengeschichte. Band 1. 1855.
Scherr, Geschichte der Religion. Band I. Buch 1 und 2. 1855 . . . . . . " " 377.
Nr. 25. Stolberg-Wernigerode, Die wesentlichsten Unterscheidungslehren der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche. 1855.
Ernesti, Die Theorie vom Ursprunge der Sünde. Band 1. 1855.
Laboulaye, Die Frage der unbefleckten Empfängnis. 1855.

1855. Nr. 26. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Band 5. 1855.
Nr. 30. Widenmann, Politik und Kirchenthum des Abendlandes. 1855. Worte eines orthodoxen Christen an die abendländischen Confessionen. 1855.
Nr. 32. Perrone, Der Protestantismus und die Glaubensregel. 1855.
Nr. 34. Hansen, Die lutherische und reformirte Kirchenlehre von der Kirche. 1855. vgl. S. 377.
Schmidt, Darstellung und Widerlegung der Praetensionen Roms. 1855.
Röhrich, Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses. Band 3. 1855.
Dittes, Über Religion und religiöse Menschenbildung. 1855.
Heppe, Die Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands. 1854. „ „ 269. **378.**
Nr. 35. Holsten, Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Neuen Testament. I. 1855.
Hutteri compendium locorum theologicorum, praefatus est Twesten. 1855.
Heppe, Sendschreiben an die hochwürdigen Herren Dr. Thomasius, Dr. Hofmann und Dr. Schmid. 1855 . . . . . „ „ 378.
Nr. 36. Lämmer, Clementis Alexandrini de ΛΟΓΩΙ doctrina. 1855.
Nr. 43. B. Weiß, Der Petrinische Lehrbegriff. 1855.
Nr. 45. Delitzsch, System der biblischen Psychologie. 1855.
Nr. 50. Keerl, Die Apokryphenfrage. 1855.
Bunsen, Die Zeichen der Zeit. 1855.
Feuerlein, Die Sittenlehre des Christenthums. 1855.
Daniel, Classische Studien in der christlichen Gesellschaft. übersetzt von Gaißer. 1855.
Reuter, Abhandlungen zur Systematischen Theologie. 1855.
Kirchenglaube und Erfahrung. 1854.
1856. Nr. 9. Burckhardt, Die Gegenreformation in den ehemaligen Vogteien Zwingen, Pfeffingen und Birseck. 1855.
Seibert, Schleiermachers Lehre von der Versöhnung. 1855 . . . . „ „ 378.

1856. Nr. 9. Bautain, Die Moral des Evangeliums, übersetzt von Gaißer. 1856.
Stahl, Wider Bunsen. 1856 . . . vgl. S. 377.
Amtliches Gutachten der theologischen Facultät zu Marburg über die hessische Katechismus- und Bekenntnisfrage. 1855. Richter, Gutachten, die neuesten Vorgänge in der evangelischen Kirche des Kurfürstenthums Hessen betreffend. 1855. Reich, Die evangelisch-lutherische Kirche im Großherzogthum Hessen. 1855.
Nr. 14. Gieseler, Dogmengeschichte. 1855.
Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen, 2. Hälfte. 1856.
Fischer, Grundzüge des Systems der speculativen Theologie. 1855.
Nr. 17. Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie. 1856 . . . . besprochen S. 273 f. 378.
Nr. 27. Hase, Franz von Assisi. 1856. vgl. „ 379.
Vilmar, Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. 1856 „ „ 377.
Ritter, Die beiden Dioskuren der protestantischen Kirche in Deutschland: Dr. Bunsen u. Dr. Stahl 1856. A. Müller, Worte an Stahl und gegen Stahl. 1856. Schenkel, Für Bunsen wider Stahl. 1856. Besser, Bunsen und Dorner. 1856 . . . . „ „ 377.
Nr. 29. Bucher, Des Apostels Johannes Lehre vom Logos. 1856.
Krummacher, Das Dogma von der Gnadenwahl. 1856.
Kritzler, Die Heldenzeiten des Christenthums. 1856.
Kurtz, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 3. Aufl., 2. Band, 1. Abth., 1856 . . . . „ „ 294.
Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche in dem Großherzogthum Baden. Band 2. 1856.
Nr. 33. Weiße, Die Evangelienfrage. 1856.
Schenkel, Die Reformatoren und die Reformation. 1856.
Nr. 50. Hofmann, Symbolik. 1857.
Rückert, Das Abendmahl. 1856.
Nr. 51. Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae. Graece edidit A. P. de Lagarde. 1856. Reliquiae juris ec-

clesiastici antiquissimae. Syriace primus edidit. A. P. de Lagarde. 1856.
1857. Nr. 24. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis. 2 Bände. 1856.
Jäger, Die Grundbegriffe der christlichen Sittenlehre. 1856.
Nr. 32. Bunsen, Gott in der Geschichte. 1. Theil. 1. und 2. Buch. 1857.
Hirschfeld, Über das Wesen und den Ursprung der Religion. 1856.
Scherr, Geschichte der Religion. Band 3. 1857 . . . . vgl. S. 377.
Christoffel, Huldreich Zwingli. 1857.
Hiobs drei Freunde oder Bunsen, Stahl und Praelat Ritter als Helfer der leidenden Christenheit. 1857 . . . . . . „ „ 377.
Nr. 33. Otto, Dekalogische Untersuchungen. 1857.
Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. 2 Bände. 1857.
Lisco, Die Heilslehre der Theologia. Deutsch. 1857.
Döllinger, Heidenthum und Judenthum. 1857.
Nr. 52. Delitzsch, Commentar zum Briefe an die Hebräer. 1857.
Ebrard, Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung. 1857.
Meuß, In parabolam Jesu Christi de oeconomo injusto denuo inquiritur. 1857.
Frantz, Das Gebet für die Todten. 1857.
1858. Nr. 1. Neanders Christliche Dogmengeschichte, herausg. von Jacobi. 2 Theile. 1857 . . . . „ „ 379.
Heppe, Geschichte der lutherischen Concordienformel und Concordie. Band 1. 1858.
Lisco, Zur Kirchengeschichte Berlins. 1857.
Berkholz, M. Hermann Samson. 1856.
Nr. 2. Gräber, Versuch einer historischen Erklärung der Offenbarung des Johannes. 1857.
Schneider, Die Versöhnung des Weltalls durch das Blut Jesu Christi. 1856 „ „ 377.
Muston, Das Israel der Alpen, übersetzt von Schröder. 1857 . . . . . . „ „ 377.

1858. Nr. 5. Anselmi libri duo Cur Deus homo, rec. Laemmer. 1857.
Brömel, Was lehrt Hr. Professor Dr. Thomasius in Erlangen von der Person des Herrn Jesu Christi im Stande der Erniedrigung? 1857 . . . . . . vgl. S. 377 f.
Nr. 7. Baumgarten, Protestantische Warnung und Lehre. II. III, 1. 1857.
Nr. 8. Böhmer, Die Lehrunterschiede der katholischen und evangelischen Kirchen. Band 1. 1857.
Nr. 9. Bodini Colloquium heptaplomeres, cur. Noack. 1857.
Nr. 19. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre. II. 1857 . . . . " " 377.
Nr. 32. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik. Band 2. 1857.
Nr. 35. Riggenbach, Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu. 1858.
Jatho, Pauli Brief an die Philipper. 1857.
Kurtz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen. 1857.
Lämmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters. 1858.
Hartwig, Henricus de Langenstein, dictus de Hassia. 1857 . . . . " " 379.
Wohlfarth, Philipp Melanchthon. 1858.
Nr. 36. Hoelemann, Die Stellung Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi. 1858.
Polenz, Georg von Polenz. 1858.
Nr. 37. Osiander, Commentar über den zweiten Brief Pauli an die Korinthier. 1858.
Nitzsch, Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes. 1857.
Perrens, Hieronymus Savonarola, übersetzt von Schröder. 1858. Seibert, Savonarola, der Reformator von Florenz. 1858.
Nr. 52. Kurtz, Die Söhne Gottes in 1. Mos. 6, 1—4 und die sündigenden Engel in 2. Petr. 2, 4. 5 und Judas Vs. 6. 7. 1858.
Opitz, Die Grundgedanken der christlichen Dogmatik. 1858.

1858. Nr. 52. Lang, Versuch einer christlichen Dogmatik. 1858.
W. Meyer, Das Wesen und die innere Wahrheit des Christenthums. 1858.
1859. Nr. 1. Frank, Die Theologie der Concordienformel. I. 1858.
Nr. 2. Trip, Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments. 1858.
Hollenberg, Die freie christliche Thätigkeit und das kirchliche Amt. 1857.
Nr. 10. B. Weiß, Der Philipperbrief. 1859.
Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs. 1. Hälfte. 1858.
Nr. 12. Lang, Ein Gang durch die christliche Welt. 1858.
Nr. 13. Bunsen, Gott in der Geschichte. Theil 2 und 3. 1858.
Nr. 14. Preger, Matthias Flacius Illyricus. 1. Hälfte. 1859.
Nr. 25. Fischer, Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen. 2 Theile. 1855. 1856.
Kind, Die Reformation in den Bisthümern Chur und Como. 1858.
Clauß, Christian der Dritte, König von Dänemark und Norwegen. 1859.
Nr. 26. Pestalozzi, Heinrich Bullinger. 1858.
Nr. 47. Lipsius, Über das Verhältnis des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius rc. 1859.

f) in den Theologischen Studien und Kritiken.

1860. S. 571—597. Holtzmann, Kanon und Tradition. 1859 . . . . besprochen S. 372 f.
1864. S. 383—386. Schneckenburger, Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte. 1862 . . . . vgl. „ 379.



II. Verzeichnis
der
von Ritschl in Bonn gehaltenen Vorlesungen.

(In Klammern stehen die Zahlen der Zuhörer.)

W. 46/47.	Kritische Einleitung ins Neue Testament (8)	besprochen	S.	124.
	Paulinischer Lehrbegriff (8)	vgl.	„	122.
S. 47.	Johanneischer Lehrbegriff und älteste Geschichte der Christologie (3)	„	„	135.
	Conversatorium über Einleitung ins Neue Testament (2)	„	„	135.
W. 47/48.	Evangelium Johannis (3)	„	„	135.
	Apostolische Väter (7)	„	„	135.
S. 48.	Einleitung ins Neue Testament (5)	„	„	135.
	Kirchengeschichte der zwei ersten Jahrhunderte mit Rücksicht auf die Geschichte des neutestamentlichen Kanons (7)	„	„	135.
W. 48/49.	Apostolische Väter (11)	„	„	135.
S. 49.	Dogmengeschichte (3)	besprochen	„	176 f.
	Galaterbrief (4)	vgl.	„	193.
S. 50.	Geschichte der neueren Theologie (4)	besprochen	„	177 ff.
W. 50/51.	Dogmengeschichte (4)	vgl.	„	176.
	Apostolische Väter (6)	„	„	193.
S. 51.	Symbolische Theologie (5)	besprochen	„	187 f.
	Einleitung ins Neue Testament (3)	vgl.	„	193.
	Specialgeschichte des zweiten christlichen Jahrhunderts (10)	„	„	193.
W. 51/52.	Dogmengeschichte (6)	„	„	193.

	Korintherbriefe (5)	vgl.	S. 193.
	Paulinischer Lehrbegriff (11) . . .	„	„ 193.
S. 52.	Symbolik (17)	„	„ 194.
	Union der evangelischen Kirchen (15)	besprochen	„ 195 ff.
	Synoptische Interpretirübungen (7) .	vgl.	„ 219.
W. 52/53.	Einleitung ins Neue Testament (6)		
	Korintherbriefe (7)		
	Apostolische Väter (10)		
	Dogmatisches Conversatorium (6) .	vgl.	„ 219 f.
S. 53.	Symbolik (20)	„	„ 219.
	Dogmengeschichte (11)	„	„ 219.
	Galaterbrief (10)		
W. 53/54.	Dogmatik (10)	besprochen	„ 225—247.
	Korintherbriefe (8)	vgl.	„ 247.
	Geschichte der zwei ersten christlichen Jahrhunderte (13)	„	„ 247.
S. 54.	Symbolik (5)	„	„ 256.
	Biblische Theologie des Neuen Testaments (10).	„	„ 256 ff.
	Dogmatisches Conversatorium (7)		
W. 54/55.	Dogmatik (9)	„	„ 263.
	Union (9)		
S. 55.	Dogmengeschichte (7)	„	„ 268.
	Synopsis der Evangelien (6) . . .	„	„ 268.
W. 55/56.	Symbolik (6)	besprochen	„ 270.
	Römerbrief (16)	vgl.	„ 269 f.
	Apostolische Väter (10)		
S. 56.	Dogmatik (8) . . . . }	besprochen	„ 279—284.
	Prolegomena zur Dogmatik (8) . . }		
W. 56/57.	Symbolik (10)		
	Korintherbriefe (9)		
	Übungen im Interpretiren des Neuen Testaments (6)	vgl.	„ 302.
S. 57.	Dogmatik (6)		
	Prolegomena zur Dogmatik (5)		
	Neutestamentliche Interpretirübungen (4)		
W. 57/58.	Symbolik (7)	„	„ 301.
	Hebräerbrief (18)	„	„ 301 f.
S. 58.	Dogmatik (9)	„	„ 309.
	Paulinischer Lehrbegriff (35) . . .	„	„ 309.
W. 58/59.	Theologische Moral (14)	besprochen	„ 345—364.
	Römerbrief (20)		
	Union der evangelischen Confessionen (33)		
S. 59.	Dogmatik (7)	vgl.	„ 368.
	Symbolik (13)	„	„ 368.
	Hebräerbrief (20).	„	„ 368.
W. 59/60.	Theologische Ethik (4)	„	„ 370.
	Einleitung ins Neue Testament (26)	besprochen	„ 370 f.

	Evangelium Marci (28)	vgl.	S. 370.
S. 60.	Dogmengeschichte (25)	besprochen	„ 379.
	Briefe an die Kolosser, Ephesier, Philipper (25)	vgl.	„ 380.
	Union der evangelischen Confessionen (41)	„	„ 380.
W. 60/61.	Biblische Theologie des Neuen Testaments (31)	besprochen	„ 380 f.
	Römerbrief (32)	vgl.	„ 380.
	Prolegomena zur Dogmatik (30) . .	besprochen	„ 381—384.
S. 61.	Dogmatik (19)	„	„ 384—393.
	Symbolik (27)		
	Erster Petrusbrief (58)		
W. 61/62.	Theologische Ethik (15)		
	Einleitung ins Neue Testament (30)		
	Hebräerbrief (20)		
	Aufgabe und Methode der Geschichte des Urchristenthums (32) . . .	vgl.	„ 393.
S. 62.	Symbolik (16)		
	Römerbrief (30)		
	Übungen im Interpretiren des Neuen Testaments (9)		
W. 62/63.	Theologische Ethik (21)		
	Biblische Theologie des Neuen Testaments (30)		
	Prolegomena zur Dogmatik (28)		
S. 63.	Dogmatik (25)		
	Briefe an die Kolosser, Ephesier, Philipper (27)		
W. 63/64.	Symbolik (20)		
	Römerbrief (25)		
	Moderne Theosophie (39)	besprochen	„ 417 ff.



III. Namenregister.

T.

U.

V.

W.

Z.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.